PERIODICALS

PER
BT
83.57
.P38
no.129-134

LIBRARY OF PRINCETON
JUN 17 2011
THEOLOGICAL SEMINARY

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/pasos2134depa

RR

LIBRARY OF PRINCETON
SEP - 8 2008
THEOLOGICAL SEMINARY

PASOS

"El justo como la palma florecerá"

Una publicación del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)

ISSN 1659-2735

Consejo Editorial

Maryse Brisson
Pablo Richard
Elsa Tamez
José Duque
Silvia Regina de Lima Silva
Germán Gutiérrez
Tirsa Ventura
Gabriela Miranda García
Mario Zúñiga
Anne Stickel
Wim Dierckxsens

Colaboradores

• Leonardo Boff • Frei Betto • Elina Vuola • François Houtart • Raúl Fornet-Betancourt • Lilia Solano • Juan José Tamayo • Arnoldo Mora • Roxana Hidalgo • Jung Mo Sung • Enrique Dussel • Rita Ceballos • Franz Hinkelammert • Jorge Pixley • Roy May • Klaudio Duarte • Alejandro Dausá • José Comblin

Corrección

Guillermo Meléndez

Se autoriza la reproducción de los artículos contenidos en esta revista, siempre que se cite la fuente y se envíen dos ejemplares de la reproducción

CONTENIDO

• La masculinidad machista y la masculinidad liberadora. El modelo de Jesús de Nazaret 1
Rita María Ceballos
• La crisis ecológica Necesidad de un cambio de paradigma 12
Wim Dierckxsens
• Culturas alternativas Más allá de la contraculturalidad 18
Yanet Martínez Toledo
• Poesía y rebelión Los sueños y la pasión del sujeto rebelde 23
Juan Jacobo Tancara Chambe
• Comentario al libro Jesús de Nazaret I, de Joseph Ratzinger 33
Eduardo Hoornaert

La masculinidad machista y la masculinidad liberadora. El modelo de Jesús de Nazaret

Rita María Ceballos [1]

Introducción

Hace unos años mi sobrino Carlitos, quien en esa época asistía a la catequesis y se preparaba para hacer

[1] Rita María Ceballos es teóloga, tiene especialidad en Sagrada Escritura y maestría en Cooperación al Desarrollo Sostenible.

SAN JOSÉ-COSTA RICA
SEGUNDA ÉPOCA 2007

Nº 134
NOVIEMBRE DICIEMBRE

su primera comunión, me preguntó si el hombre era mejor que la mujer. Por supuesto que le hablé sobre la igualdad de los seres humanos, pero mi sobrino ya se había respondido a sí mismo: afirmaba que el hombre era mejor que la mujer. Le pregunté sobre las razones que avalaban su afirmación, y muy convencido me respondió más o menos esto:

> Dios vino al mundo y se hizo hombre, entonces si Jesús es Dios, y Jesús es un hombre, el hombre es mejor, porque entonces si la mujer fuera mejor, Dios hubiera venido al mundo como mujer.

Usted comprenderá que el discurso teológico de este niño de siete años me dejó por unos momentos sin saber de qué forma responder y convencerle sobre mi primera afirmación: todos los seres humanos somos iguales, tenemos los mismos derechos y deberes. Le hablé de la creación, de cómo Dios nos había creado de la tierra, de cómo Dios nos dio al hombre y a la mujer su *ruah*, o sea su aliento divino, su espíritu; le conté de cómo Dios vio que todo era muy bueno. No obstante mi sobrino se mantenía firme: Dios escogió ser como hombre cuando vino al mundo.

—Tal vez es hoy cuando tengo la respuesta para ti, Carlitos. Me atrevería a afirmar que posiblemente Dios se hizo hombre (varón) cuando vino al mundo, entre otras razones, para mostrarle a los hombres otra forma mejor de ser hombre. Jesús de Nazaret, al igual que tú, nació en un mundo patriarcal, y ese mundo le enseñaba y le exigía ser un hombre con una masculinidad patriarcal-machista, pero Jesús demostró que no es de Dios ser así, que el proyecto de Dios exige otro modelo de ser hombre, exige una masculinidad liberadora.

Esta reflexión no trata las discusiones teológicas–dogmáticas sobre la divinidad de Jesús. Partimos del Jesús histórico y nos afirmamos en que es Dios encarnado. En Jesús Dios se hizo ser humano, es decir, tomó forma de carne y hueso, sangre, raza, sexo, país; vivió en una situación económica, social, cultural y política concretas. Es alguien plenamente humano. En Jesús Dios se hizo historia viva.

La reflexión que hoy compartimos es un resumen de un trabajo más amplio que publicaremos próximamente. Tenemos como propósitos recuperar los aportes que el cristianismo, desde su propuesta originaria —la práctica de Jesús—, ofrece al actual enfoque de género. En la primera parte abordamos la relación entre el cristianismo y el enfoque de género; en la segunda parte tratamos el tema de la masculinidad patriarcal y el sistema sexo-género; en la tercera parte nos referimos al sistema patriarcal y la masculinidad patriarcal en el judaísmo de la época de Jesús, y en una cuarta parte presentamos lo que hemos llamado la masculinidad liberadora de Jesús de Nazaret.

Deseamos que estas reflexiones nos sean útiles en el empeño que tenemos de construir un mundo con relaciones fraternas y sororales [2]. Un mundo de iguales oportunidades, de respeto y valoración del ser humano; un mundo caracterizado por la justicia y la equidad.

1. El cristianismo y el enfoque de género

El cristianismo es de las religiones que, desde su propuesta originaria, puede dar los mejores aportes a lo que hoy llamamos enfoque de género, o por lo que desde tiempos milenarios muchos han luchado, como es el reconocimiento de la dignidad de todos los seres humanos.

Algunas iglesias cristianas miran con preocupación el discurso sobre el enfoque de género o la perspectiva de género, tal vez por centrar ese enfoque en uno o dos aspectos o en reivindicaciones particulares de algunos colectivos. Centrarse en uno o dos aspectos tiene el peligro del reduccionismo e impide reconocer la validez de la propuesta en su amplitud. Podemos apostar por el enfoque de género y disentir de algunos aspectos que de él se desprenden, sin embargo no podemos dejar de reconocer la necesidad y urgencia de trabajar a favor del reconocimiento de la dignidad de todos los seres humanos.

1.1. El enfoque de género también es asunto de hombres

Cuando hablamos de enfoque de género nos referimos tanto a asuntos de hombres como a asuntos de mujeres. Trabajar con el enfoque de género

[2] Según la Real Academia Española de la Lengua, el término "fraterno" proviene de latín Fraternus, y lo define como lo perteneciente o relativo a los hermanos; el paralelo para hermanas es el término "sororal", el cual es definido como lo perteneciente o relativo a la hermana. El término sororal aparece incorporado al diccionario de la Real Academia Española de la Lengua a partir del año 1984 (Cf. Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*. Vigésima edición. Madrid, Espasa-Calpe, 1984, págs. 1262s.). En cambio, el término fraterno aparece desde el año 1732, donde se define *como lo que es propio y pertenece a los hermanos* (Cf. Real Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las phrases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengu[... Compuesto por la Real Academia Española. Tomo tercero. Que contiene las letras D. E. F.* Madrid, Imprenta de la Real Academia Española por la viuda de Francisco del Hierro, 1732, págs. 792s.). Hemos consultado desde www.http://rae.es (acceso 4.VI.2007). En un lenguaje inclusivo, si el público es mixto, deberían usarse ambos términos.

supone trabajar a favor de la equidad y la justicia en el mundo, de relaciones de igualdad entre hombres y mujeres. Aunque, si bien es cierto, tenemos que reconocer que en esta búsqueda común las mujeres hemos sido las personas más vulnerables debido a la historia de exclusión y discriminación que aún hoy cargamos, esto nos lleva en muchos casos a tener la necesidad de privilegiar a las mujeres en aspectos de denuncia, formación y concientización sobre sus deberes y derechos.

Siendo cosa de hombres también se ha hecho necesario y urgente trabajar por una nueva masculinidad, trabajar por un hombre–varón más humano.

1.2. Pero la Biblia dice...

Una de las dificultades del trabajo con enfoque de género en los distintos grupos que acompañamos ha sido el tema religioso, sobre todo la interpretación bíblica. Cuando hablamos de las relaciones de igualdad entre los seres humanos, hombres y mujeres, siempre surge alguien que rompe la timidez y el control social, casi siempre un hombre, y afirma "pero la Biblia dice que la mujer es inferior al hombre... o debe obediencia al hombre... o San Pablo dijo...". De seguro que usted que lee este artículo podrá traer a su memoria muchas de estas expresiones e inclusive podrá defenderlas.

Una de las dificultades que tenemos los cristianos y las cristianas es el desconocimiento de la persona de Jesús y su contexto, de tal forma que podamos dar razones de nuestra fe. De igual modo, tenemos poca formación bíblica y esto nos lleva muchas veces a una lectura fundamentalista o deformada del texto bíblico, alejándonos de su sentido original.

1.3. Jesús de Nazaret, el paradigma de la masculinidad liberadora

Jesús de Nazaret nació y vivió en un contexto patriarcal, por lo tanto pudo haber crecido en un ambiente que favoreciera en él, como ser humano, una masculinidad patriarcal. Sin embargo, su masculinidad rompe con este modelo masculino propio de la cultura judía y vigente hasta hoy.

Jesús de Nazaret es el modelo de lo que podríamos llamar una *masculinidad liberadora*. Y siendo este el modelo para los cristianos, no debería concebirse un hombre cristiano con una masculinidad patriarcal o machista. No puede concebirse un cristiano maltratador de mujeres, discriminador, excluyente [3].

[3] Veáse, R. Aguirre, "La comunidad de iguales y diferentes que Jesús quería", en *Sal Terrae* T. 81/3 (1993), págs. 197-210.

2. La masculinidad patriarcal y el sistema sexo-género

Una de las preguntas que han orientado los estudios sobre género ha sido: ¿Cómo se aprende a ser mujer? ¿Cómo se aprende a ser hombre? ¿Se nace hombre, se nace mujer, o es algo que se aprende social y culturalmente?

Podríamos responder que ambas afirmaciones son válidas. Se nace y se aprende. De ahí que sea importante y necesario el reconocer la diferencia entre lo que viene dado por nacimiento, lo que llamamos el sexo, y lo que es aprendido, lo que llamamos género. Sexo refiere a lo puramente biológico y género refiere a lo aprendido. De lo que se desprende que aun cuando nacemos con un sexo biológicamente determinado hacia lo que entendemos como mujer o como hombre, aprendemos a ser mujer o a ser hombre de una manera determinada según los condicionamientos culturales y los valores aprendidos en los contextos donde nacemos y crecemos.

El patriarcado se concibe como

> ...el conjunto de estructuras e ideologías sociales que han permitido a los hombres dominar y explotar a las mujeres a lo largo de la historia conocida [4].

Por consiguiente, tu masculinidad o tu feminidad pueden ser patriarcales o no. Dependiendo de los principios y valores aprendidos. Para el caso latinoamericano y caribeño, lamentablemente constatamos cómo nuestra cultura y nuestros principios han estado orientados por el modelo patriarcal. Luego, un hombre o una mujer nacidos en este continente tienen un alto porcentaje de probabilidades de crecer y ser formados en una masculinidad o feminidad patriarcal, o sea, que infravalora y discrimina a la mujer, entendiendo al hombre como superior y cabeza de esta [5].

2.1. La masculinidad patriarcal

La cuestión de la masculinidad no es nueva. Ya desde los años setenta se entendía que era necesario superar la masculinidad patriarcal como complemento a los procesos de reivindicación feminista que surgieron en la época. Autores como Herb Goldberg [6],

[4] E. Schüssler Fiorenza, *Pero ella dijo. Prácticas feministas de Interpretación bíblica.* Madrid, 1996, pág. 140.

[5] Para profundizar sobre el concepto de masculinidad y feminidad véase: Ana García-Mina Freire, *Desarrollo del género en la feminidad y la masculinidad.* Madrid, Narcea, 2003, págs. 55-74. También Yolanda Herranz Gómez, *Igualdad bajo sospecha. El poder transformador de la educación.* Madrid, Narcea, 2006.

[6] *Hombres, hombres trampas y mitos de la masculinidad.* Madrid, Ediciones Temas de Hoy, 1976.

Dan Kiley [7], León Gindin [8] y Michael Kaufman [9], coinciden en reconocer que tanto hombres como mujeres necesitan luchar por la reivindicación de la equidad en los seres humanos.

¿Qué es la masculinidad patriarcal? Benno de Keijer define el concepto de masculinidad patriarcal como:

> ...el conjunto de atributos, valores, funciones y conductas que se suponen esenciales al varón en una cultura determinada... existe un modelo hegemónico de masculinidad visto como un esquema culturalmente construido, en donde se presenta al varón como esencialmente dominante, que sirve para discriminar y subordinar a la mujer y a otros hombres que no se adaptan a este modelo [10].

B. Gustavo y E. Chacón consideran que para entender la masculinidad tenemos que diferenciar dos aspectos [11]. Un aspecto es el individual; tiene que ver con los hombres como individuos en cuanto a su comprensión y práctica acerca de "ser hombres"; la masculinidad patriarcal se expresa en los espacios cotidianos, en las relaciones con los demás a través de las conductas, las actitudes, los atributos y los signos del día a día. El otro aspecto es el ideológico; se entiende la masculinidad como una estructura ideológica y parte de la sociedad patriarcal, respondiendo así a sus valores. Se entiende entonces que la masculinidad no es una conducta aislada, sino que forma parte del sistema ideológico desde donde se naturaliza y se fomenta esa conducta.

> La masculinidad patriarcal como estructura ideológica es un sistema construido por y para beneficiar a los individuos del género masculino. Para esto han sido creados modelos ideales o estereotipos. En cuanto más cerca están los individuos de cumplir con los requisitos de estos modelos ideales, más están dentro de los intereses y los premios de este sistema [12].

Los textos bíblicos están dominados por una narrativa bíblica nacida en un contexto patriarcal, sustentada en una legislación que autoriza una política de supremacía del hombre sobre la mujer [13]. La literatura bíblica es androcéntrica (el hombre como centro), y nace en un contexto patriarcal que también es sustentado por esta [14]. Autores, narradores y lectores implícitos pertenecen a este medio. De ahí que como afirma Germán Gutiérrez,

> ...la transformación de las relaciones patriarcales no es un asunto exclusivo de las transformaciones socio-políticas y sistémicas, sino apunta además a necesarias transformaciones socio-culturales y espirituales [15].

3. El sistema patriarcal y la masculinidad patriarcal en el judaísmo de la época de Jesús

El judaísmo del tiempo de Jesús considera a la mujer de condición inferior al varón, siendo esta excluida en todos los ámbitos y espacios. El Jesús histórico, nacido en el judaísmo y fiel a este, mantuvo una postura distante con respecto al sistema patriarcal y androcéntrico de su cultura (el hombre superior, la mujer inferior), y tuvo una actitud para con las mujeres diferente a la que la sociedad y la Ley le imponían. Siendo así, Jesús mostró una masculinidad diferente a la masculinidad patriarcal, una masculinidad que llamamos *masculinidad liberadora*.

Para reconocer la masculinidad liberadora en Jesús es necesario preguntarnos sobre:

a) ¿Cuál fue la situación de la mujer en el judaísmo del tiempo de Jesús?

b) ¿Qué actitud mantuvo Jesús frente a las mujeres?

c) ¿Rompió Jesús con la ley judía por su actitud frente a las mujeres?

d) ¿Plantea Jesús "algo" nuevo en el tema de la mujer en su cultura?

Para una aproximación a la situación social de la mujer en el judaísmo del tiempo de Jesús, partimos de datos recogidos en la *Misná* y en la *Tosefta*. En todos los tratados aparecen normativas referentes a las mujeres, pero además existe un documento cuyo

---

[7] *El síndrome de Peter Pan.* Traducción de R. Alcorta. Javier Vergara (ed.). Buenos Aires, 1985.

[8] *La nueva sexualidad del varón.* Buenos Aires, Paidós, 1987.

[9] *Hombres: placer, poder y cambio.* Santo Domingo, Editora Taller, 1989.

[10] Benno de Keijzer, *La masculinidad como factor de riesgo.* Zacatecas (México), Mimeo, 1995, pág. 3. Citado por B. Gustavo-E. Chacón, *El género también es asunto de hombres: reflexiones sobre la masculinidad patriarcal y la construcción de una masculinidad con equidad de género.* 2001, págs. 11s. Versión digital: http://www.genderandenvironment.org/admin/admin_biblioteca/documentos/genero_masculinidad.pdf (consultada 23.V.2007).

[11] *Ibid.*, págs. 12ss.

[12] *Ídem.*

[13] P. A. Bird, "women" (OT): *Anchor Bible Dictionary*, págs. 951ss.

[14] E. Fuchs, *Sexual Politics in the Biblical Narrative. Reading the Hebrew Bible as a Woman.* Sheffield, 2000, págs. 11s.

[15] G. Gutiérrez, "Dominación patriarcal, feminismo, género y liberación (1)", en *Pasos* No. 109 (2003), pág. 3.

tema central refiere a asuntos legales con relación a la mujer, es el llamado *Nashim*.

La *Misná* (*mishná*, raíz hebrea *shana*, enseñanza, repetición, memorización) ha sido considerada como el acta fundacional del judaísmo rabínico; si bien su redacción definitiva data del s. III d. C. (en torno al año 200), su contenido no varía mucho de lo que se entendía en vida de Jesús. La *Misná* recoge la doctrina legal de los doctores judíos (*tannaítas*-enseñante-maestro-repetidor) en un período que se extiende unos cuatrocientos años. La *Misná* pretende explicar la revelación escrita en la Biblia (aunque no hace ninguna referencia explícita a ella).

La *Tosefta* es una colección de normas tanaíticas; ha sido considerada como un "suplemento" de la *Misná*, pero es también independiente de ella.

Ambas obras, junto al *Talmud* (se trata de otro libro que reúne la *Misná* más los comentarios —*Guemará*— que le fueron hechos por diferentes expositores —*Amoraim*—), son referentes importantes para conocer el mundo en torno de Jesús, si bien con muchas limitaciones (por ejemplo, no tenemos escritos rabínicos de los siglos I-II). No obstante, para el caso que nos ocupa nos ofrecen una amplia gama de información, la que trabajamos seleccionando algunas temáticas para el marco teórico. Seguimos además la reflexión de Joachim Jeremias [16].

3.1. Situación social de la mujer en el judaísmo del tiempo de Jesús

En el judaísmo del tiempo de Jesús la mujer estaba referida al ámbito de la vida privada; su lugar de referencia era la casa y no le estaba permitido participar en la vida pública, salvo contadas excepciones. Esta situación de *apartheid* o distanciamiento se hacía más evidente en las familias fieles a la Ley y se veía con más fuerza en estratos sociales ricos, ya que las mujeres de ambientes populares —pobres— tenían que involucrarse en las tareas económicas para ayudar al marido, esto les impedía llevar una vida más retirada conforme la Ley lo establecía [17]. Aunque muchos comportamientos de la vida cotidiana aparecen legislados, no siempre en la "vida real" era tomada en cuenta la norma.

3.2. La mujer en el espacio público

Según la costumbre, la mujer al salir de la casa debía llevar la cara cubierta, de tal modo que era difícil reconocer su rostro. Atreverse a salir sin llevar la cara cubierta era considerado ofensivo y la mujer corría el riesgo de ser despreciada por el marido, e incluso de perder los mínimos derechos que le correspondían.

> ...los que ven a su mujer salir con la cabeza descubierta... que no guardan la distancia con sus siervos y sus criadas, que sale e hila en el zoco, se baña y ríe con todos. Es una buena razón para divorciarse de ella, según está dicho (t. Sot V,9).

> También aquella que sale con la cabeza descubierta... ella sale sin el contrato matrimonial, pues no se comporta con él de acuerdo a la ley... (t. Ket VII,6).

> Todas las mujeres que han transgredido la ley deben ser advertidas, pero si persisten salen sin el contrato matrimonial... lo pierde todo y ella recibe la ropa usada que tiene consigo (t. Ket VII,7).

Las reglas de buena educación prohibían el diálogo público con las mujeres, al extremo de impedir inclusive el mirarlas o saludarlas (si estas fueran casadas).

Aunque la mujer en general estaba excluida del espacio público, encontramos algunas excepciones en las que aparecen mujeres activas en la vida pública. Jeremias [18] menciona a la reina Alejandra (76-67 a. C.) de la dinastía asmonea, quien reinó durante nueve años, y dicho sea de paso, según Emil Schürer [19], su reinado fue considerado una época de prosperidad y gozaba de la aceptación del pueblo.

Las jóvenes igualmente participaban de algunas celebraciones especiales. En concreto podemos señalar la fiesta del día de la expiación, la cual se realizaba una vez al año. Su participación se limitaba a la danza. La mujer rural apoyaba junto a los hijos las labores agrícolas del marido, iba al campo con la familia pues no debía estar sola. Vende mercancías agrícolas, va a la fuente, pero siempre acompañada. Tiene una vida un poquito más abierta a lo público. Aun así se mantienen las normas como el no estar sola en el campo y el no entablar conversaciones con hombres en lugares públicos [20].

3.3. La mujer en el espacio privado

Si en el espacio público la mujer vivía una clara exclusión, esto no era más que la proyección de lo que sucedía en el espacio privado, su casa, o más bien, la

---

[16] Joachim Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1977.
[17] *Ibid.*, págs. 371 y 374.
[18] *Ibid.*, pág. 373.
[19] Emil Schürer, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1985, pág. 303.
[20] Jeremias, *op. cit.*, pág. 374.

casa del marido o la casa del padre o la casa del hermano, según fuese su condición de dependencia.

Dentro de la casa, el espacio femenino o las cosas que le correspondían a la mujer estaban limitadas a la cocina, los utensilios de cocina, el pozo (comunal), hilar, tejer, el horno (también público), barrer la casa, etc., todo lo orientado hacia dentro (m. Ket IV,5). Los espacios orientados hacia fuera, como el patio de la casa, eran espacios masculinos y las mujeres solamente podían entrar en ellos cuando no había hombres [21].

En la casa la situación de la mujer era de dependencia del varón, fuera este su padre —en vida—, su hermano —si el padre había muerto—, o su marido —si ya estaba casada— (m. Ket IV,4.5). El padre era el "dueño" de la hija menor de edad [22], de la que podía disponer según le pareciera, esto de forma absoluta hasta la mujer ser considerada mayor. Con relación al padre tenía los mismos deberes que el hermano, pero no así los mismos derechos; por ejemplo, la hija no heredaba directamente los bienes del padre (m. Ket IV,10.11). La herencia estaba destinada a los hijos varones, si bien estos tenían la responsabilidad de mantener a sus hermanas hasta el matrimonio de ellas. Ambos, hijos e hijas, tenían el deber de cuidar del padre (alimentarlo, vestirlo, bañarlo, etc.), sin embargo no hemos encontrado datos sobre los deberes para con la madre.

A la edad de doce años y medio, al ser considerada la hija mayor o autónoma, tal autonomía consistía, entre otras cosas, en que su padre no podía casarla o comprometerla sin su consentimiento absoluto (las leyes no dicen nada de la presión social o psicológica que podría ejercer la familia). Aunque al pensarlo desde nuestra época y contexto, lo relacionado con la toma de decisiones con respecto a los hijos (no sé si se trata únicamente de las hijas) menores de doce años de edad, no parece tan escandaloso el que el padre tomara las decisiones con relación a estos, lo criticable es el papel que desempeñaba la madre, la cual parece invisibilizada.

3.3.1. El caso matrimonial y el divorcio

De la potestad del padre la mujer pasaba a la potestad del marido, tal vez tan joven como ella. El matrimonio no era concebido como una relación de amor, sino como un contrato o un acuerdo de las partes, mismo que en no pocos casos estaba mediado por conveniencias económicas o sociales (estatus social, por ejemplo, el casar los miembros de una misma élite). La condición de la mujer-esposa en el matrimonio, era la de una "adquisición". La misma solo se diferenciaba de la mujer-esclava en que la primera tenía el 'derecho' de poseer sus propios bienes, es decir los de su propia dote, aunque no podía disponer de ellos (¡!); además de que en caso de separación o muerte del marido recibía cierta suma de dinero, esto comprendía su propia dote y un añadido. La mujer-concubina no contaba ni con este contrato matrimonial. En el caso del matrimonio contrato el marido tenía la responsabilidad de cumplir el deber conyugal y de mantener económicamente a la mujer, pudiendo ella llevarlo a los tribunales si incumpliere.

En el contrato matrimonial el marido se consideraba el dueño de la esposa, y ella debía atenderle en todas sus necesidades, inclusive lavarle los pies. La mujer era consideraba la sirviente del marido. Estando la poligamia permitida (o admitida), el marido podía tener varias mujeres, con todo, la mujer sorprendida con uno diferente de su marido (en adulterio) era repudiada y debía morir apedreada.

En caso de divorcio solamente el hombre tenía derecho a realizarlo, estando la iniciativa de la mujer limitada a escasos casos (t. Yeb VI,6). Por ejemplo, en caso de que el marido la obligase a hacer cosas que abusaran contra su propia dignidad y en caso de que el marido sufriera de algunas enfermedades (lepra, pólipos), la mujer mayor de trece años de edad podía exigir el divorcio; pero si era menor de esta edad nada más podía exigir el divorcio si el marido ejercía alguna profesión de las consideradas repugnantes o deshonrosas —recogedor de basura, por ejemplo— (m. Ket VII,10).

3.3.2. El caso de la maternidad

Una de las "funciones importantes" de la mujer era su capacidad de engendrar. La infertilidad era considerada más que una desgracia, un castigo divino. La mujer ya en la casa del marido (se iba a vivir junto a la familia del marido) era considerada como una extraña, "en la periferia de la familia del esposo"[23] (por supuesto, esto no sucedía si el esposo era un familiar cercano); al tener un hijo varón esta situación cambiaba, pues ganaba seguridad y reconocimiento dentro de la familia del esposo. En efecto, si la mujer daba a luz niños, este hecho era considerado una bendición —no ella, sino el niño—, pero de alguna forma le prestigiaba el dar un varón al marido. Si nacía niña, se consideraba con indiferencia y tristeza.

---

[21] Bruce J. Malina, *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectiva desde la antropología cultural.* Navarra (España), Verbo Divino, 1995, pág. 69.

[22] Hasta los doce años y un día la mujer era considerada menor; joven, de los doce años y un día hasta los doce años y medio; y mayor, después de los doce años y medio.

[23] Malina, *op. cit.*, pág. 157.

Para asuntos de purificación, la recién parida debía esperar cuarenta días si nacía niño y ochenta días si nacía niña (¡parece que las niñas le transmitían más impureza!); solamente después de ese tiempo podía entrar al Templo [24].

3.3.3. No apta para la enseñanza de sus hijos

La mujer no podía enseñar (tampoco se le enseñaba).

> Un hombre célibe no puede ser maestro de niños ni tampoco una mujer puede ser maestra de niños (m. Qid IV,13).

3.3.4. No le pertenece su propio cuerpo

La corporeidad de la mujer y la vida sexual-genital también estaba programada y legislada. Si una mujer se negaba a tener relaciones sexuales con su marido, él podía obligarla e inclusive llevarla a tribunal. Ni siquiera en los casos de estar sangrando o menstruando —que ya era prohibido—, ella podía negársele al marido. Las consecuencias de esta desobediencia iban desde amonestación hasta el perderlo todo (t. Ket V,6.7).

Una niña con tres años y un día era considerada apta para la unión sexual, y podía ser "adquirida" a través de esta. El varón era apto cerca de los nueve años (m. Nid V,4).

3.3.5. Menstruante

Las mujeres samaritanas las consideran impuras como menstruante desde la cuna, así en todo momento estaban impuras y, por lo tanto, contaminaban (m. Nid IV,1).

3.4. La mujer en la vida religiosa —entre lo público y lo privado

La vida religiosa de las mujeres estaba recluida al espacio de lo privado y era tan excluyente dentro de tal espacio, como la vida familiar misma. Les estaba prohibido estudiar la *Torá*, y en el Templo no había lugar para ellas junto al varón, llegando al colmo de únicamente poder entrar en el Templo al atrio de los gentiles y/o al propio de las mujeres. No obstante, en los días de su menstruación o después del parto les estaba prohibido inclusive entrar al atrio de los gentiles [25].

Un rabino no podía dirigir la palabra en público a una mujer. Es conocida aquella oración del *Talmud*, según la cual cada día era preciso dar gracias por tres cosas: "Te doy gracias por no haberme hecho pagano, por no haberme hecho mujer y por no haberme hecho ignorante" [26].

Las mujeres, al igual que los menores y los esclavos, quedaban incapacitadas —exentas— para la recitación del *Shema Israel*, y apenas se les permitía la *tefilá* (plegaria, designa la Oración de las Dieciocho Bendiciones), la *mesurá* (pequeño pergamino con los pasajes de Dt 6,4-9; 11,13-21 que se introducía en una cápsula cilíndrica y se colocaba en las puertas de las casas).

> Las mujeres, los esclavos y los menores están dispensados de la recitación del Oye, Israel y de las filacterias, pero están obligados a la *tefilá* y a la bendición de las comidas (m. Ber III,3).

En la comida, si tres comían juntos estaban obligados a invitarse —*simun*— uno a otro a decir la acción de gracias, pero: "A las mujeres, esclavos y menores no se les hace la invitación..." (m. Ber VII,2).

3.5. Vergüenza e impureza

La impureza y la vergüenza en la mujer estaban relacionadas con su cuerpo en tanto que se hacía una vergüenza para el marido. La mujer traía inherente a su condición natural el estado de impureza por el hecho de su sangrado mensual (m. Tor I). Posiblemente este hecho se hallaba relacionado con el significado de la sangre dentro del judaísmo y no necesariamente con el hecho mismo de ser mujer —aunque es difícil separar ambos aspectos—, y no estaba aislado de otras impurezas relacionadas con sangre. No todas las manchas de sangre eran consideradas impuras (ver: m. TorVII, 4), sin embargo la relacionada con la menstruación sí lo era (ver: m. TorVIII;X). Al momento de su menstruación contaminaba —hacía impuro— todo lo que tocaba (m. Tor I,2). Esta condición natural la colocaba dentro del ámbito de lo religioso como portadora y contaminadora de impureza. Para salir de algunas impurezas necesitaba la mediación de un varón (Lev. 15,28-30). Con todo, en la mayoría de los casos relacionados con

[24] Jeremias, *op. cit.*, pág. 385.

[25] *Ídem.*

[26] J. M. Martín Moreno, "Curso Jesús judío". Tema 2, pág. 2 (versión digital: www.upco.es/personal/jjmmoreno/cursos/Jesus/criterios.htm)

su flujo menstrual, ya para la época que abordamos, le bastaba el baño de inmersión [27].

Impureza no es sinónimo de pecado, pero sí podría ser potencialmente pecado, y quizá por eso el judaísmo es tan radical con algunas prescripciones. Podríamos diferenciar entre impureza legal e impureza ritual. La impureza legal es una situación que impide participar en el culto, con todo, no supone una culpa moral. Es preciso pasar por el rito de purificación correspondiente a la naturaleza de la impureza contraída antes de participar en el culto del Templo. No sabemos si habría algún rito especial para las mujeres o cómo se contemplaba que ellas recuperasen su "pureza" al pasar cada mes por su ciclo menstrual. Considerando la situación tendría que haber un rito diario para dar espacio a todas las mujeres del entorno, ya que el ciclo varía su fecha de mujer en mujer. Sin embargo, según lo previsto en la *Misná*, necesitaban el baño de inmersión para recuperar su estado de pureza. Aunque casi todas las impurezas desaparecían al ponerse el sol, o mediante el lavado ritual (*mikweh*), y esto estaba al alcance de todos [28].

En el judaísmo la mujer era potencial vergüenza para el varón. Esto se temía por su condición corporal genital: si fuera violada, si fuera adúltera, etc., la vergüenza era traspasada a la familia y en quienes residía el honor, el varón. Por ejemplo, si fuera seducida, violada, el padre debería recibir una compensación, puesto que la vergüenza inferida por la indignidad, y la multa, a él le correspondía (m. Ket IV,1).

4. La masculinidad liberadora de Jesús de Nazaret

Conociendo la realidad de las mujeres en la época de Jesús, podemos hacer una aproximación valorativa de su actitud hacia ellas. El modo como Jesús se relaciona con las mujeres, transforma y contradice lo que como judío le estaba establecido, superando así los límites de su propia realidad cultural. Él mantuvo siempre una relación de alteridad, respeto, reciprocidad, confianza, amistad y reconocimiento hacia la mujer. "Jesús supera todos los prejuicios y tabúes, raciales o sexuales, y se muestra un hombre extraordinariamente libre" [29].

Partimos del hecho de que los relatos de los Evangelios donde aparece Jesús con actitudes que desdicen de la conducta de un buen judío, como de hecho él lo fue, gozan de evidencia histórica, si asumimos como criterio de historicidad el que si un hecho considerado "insólito" o "escandaloso" pasó el filtro de la crítica es debido a que fue un hecho muy real. El criterio de dificultad o de contradicción se centra en acciones o dichos de Jesús que pudieran escandalizar o chocar a la Iglesia primitiva, o debilitarla en las disputas con los oponentes. Se parte del supuesto de que el material embarazoso sobre Jesús habría sido suprimido o suavizado en etapas posteriores. Límites de este criterio:

a) los casos difíciles bien definidos no abundan;
b) lo que podemos juzgar como embarazoso, tal vez no lo haya sido para la Iglesia primitiva.

Este criterio lo consideramos importante al tratar la cuestión de la mujer y el tipo de relación de Jesús con ellas, según aparece en los evangelios.

Jesús admitió mujeres como discípulas y las consideraba sus amigas, hasta el punto de romper tabúes y normas sociales de su época [30]. Esto le diferencia de otros grupos de su época para los que las mujeres eran dignas de desconfianza, como por ejemplo los esenios [31].

Jesús demostró con su actitud, con sus hechos, con su palabra, con sus relaciones, un comportamiento que desdecía y contrastaba con la valoración negativa y cargada de prejuicios que pesaba sobre la mujer en su sociedad. En sus relaciones de amistad con las mujeres se podría afirmar que fue un revolucionario. Las reintegra a la vida pública, las libera del servilismo y les enseña el sentido del servicio.

Los Evangelios no tienen reparos en hablar de la relación de Jesús con todo tipo de mujeres. Esta relación con las mujeres nos da una pista para suponer que él mismo no continuó con la práctica excluyente de su sociedad ni de lo que le imponía su judaísmo. Jesús trata a las mujeres y se relaciona con ellas con mucha naturalidad, respeto y cariño.

4.1. Algunas referencias bíblicas sobre la masculinidad de Jesús

Es en los relatos de los Evangelios desde donde podemos situarnos para encontrar los elementos de la

[27] Todavía hoy, en algunas zonas rurales se tiene la creencia de que la mujer menstruando no debe recoger cosechas ni entrar en las siembras, ya que estas se secarían. La relación quizá tenga que ver con el ciclo lunar y la fertilidad.

[28] Martín Moreno, *op. cit.* Tema 13, págs. 178s., sobre Jesús y los pecadores.

[29] J. M. Martín Moreno, *Cuarto Evangelio. El diálogo con la samaritana.* Inédito.

[30] Cf. Ana Maria Tepedino, *As Discipulas de Jesús*. Petrópolis (Rio de Janeiro), Vozes, 1990.

[31] Martin Moreno, "Curso Jesús judío", *op. cit.*, Tema 7, pág. 84, sobre las diferencias entre el grupo de Jesús y los esenios.

masculinidad liberadora de Jesús, y al mismo tiempo la interpelación que él hace al rol tradicional asignado a la condición de la mujer. Por razones de espacio en esta reflexión no podemos hacer un comentario de todos los textos, por lo tanto nos limitaremos a algunos.

4.1.1. Marta y María: ¿cuál es la mejor parte? Lucas 10,38-42

Un texto muy conocido que nos puede ayudar a visualizar la manera como Jesús entendió el rol de la mujer en la sociedad, lo encontramos en Lucas 10,38-42. Tradicionalmente este texto es interpretado como la posición de Jesús respecto de la vida contemplativa y la vida activa. Sin embargo, si comparamos el comportamiento de estas dos mujeres podemos distinguir dos estilos diferentes de entender su rol en la sociedad. Tenemos que fijarnos en el lugar de los hechos, la postura corporal, la acción de las mujeres y las palabras de Jesús.

Jesús visita la casa de Marta y María. Se dice que María estaba *sentada a los pies* de Jesús y *escuchaba* sus palabras (Lc 10,39). Esa postura es de aprendizaje, de discipulado. El relato se da dentro de la casa, es lo que hemos llamado antes el espacio privado. La mujer estaba destinada al espacio privado de la casa, donde le correspondían las labores de cocina, limpieza, etc. Aun así María se dedica, en la casa, a escuchar la palabra, esto es a aprender, algo que a ella como mujer le estaba negado. Decir las palabras de Jesús es alusión directa a las Escrituras. Como hemos visto, a la mujer se le tenía negado el conocimiento de la *Torah*. El otro caso es el de Marta. Se dice que ella estaba *ocupada en los quehaceres* de la casa y que reclama porque María no estaba cumpliendo con lo que ella entiende son sus deberes. La respuesta de Jesús es clara y directa:

> Marta, Marta, te preocupas y te inquietas por muchas cosas, cuando una sola es necesaria. María escogió la mejor parte y no se la quitarán (Lc 10,41-42).

La relación de Jesús con estas mujeres y sus palabras nos muestran cómo Jesús rechaza el rol de "ama de casa" asignado a las mujeres de su época. María, animada por él, rompe con el estereotipo que la mantenía relegada a la casa y le impedía una relación de igualdad con el hombre. Ella tiene que luchar inclusive con su propia hermana Marta, quien entiende natural su relegación y le exige responder al rol patriarcal asignado a la mujer.

Jesús no solamente defiende a María, sino que la alaba diciendo "escogió la mejor parte", al mismo tiempo que la estimula a mantenerla al decirle: "y no se la quitarán" (Lc 10, 42).

4.1.2. Las mujeres encorvadas por el peso de la discriminación: Lucas 13,10-17

Es día sábado y Jesús está en la sinagoga. De nuevo está enseñando. Es en ese contexto que aparece una mujer que llevaba padeciendo mucho tiempo de un mal, y andaba encorvada sin poder enderezarse. Podríamos preguntarnos, ¿cuál sería ese mal que le impedía enderezarse y levantar su cabeza? Jesús la ve y la llama, rescatándola así del anonimato. Pero además le dice: "quedas libre de tu enfermedad". Le impuso las manos y ella se enderezó. Este gesto muestra el sentido del toque en Jesús. Una masculinidad patriarcal toca a la mujer buscando aprovecharse de su cuerpo, disminuyéndola en su dignidad. Jesús toca a la mujer respetando su dignidad. Él toca para sanar y liberar. La mujer liberada levanta la mirada y da gloria a Dios. Jesús también la reconoce en su identidad, en sus raíces, y dice: "ella es hija de Abrahán"; esto significa que ella tiene los mismos derechos que los hijos de Abrahán.

El mensaje de Jesús es una invitación a no andar encorvadas, a no tener vergüenza de ser feliz, a liberarse de las estructuras diabólicas —patriarcales—, que llevan a la discriminación y la opresión de la mujer, y por ende a la disminución del ser humano en su dignidad de hijos e hijas de Dios.

Una masculinidad liberadora, por consiguiente, rechaza toda forma de exclusión y opresión, todo aquello que mantiene encorvada a la humanidad, todo aquello que impide levantar la frente en alto.

4.1.3. Se le acercó, la tomó de la mano y la levantó: Marcos 1,29-31

Jesús sale de la sinagoga y se dirige a la casa de Simón. La suegra de Simón estaba en cama con fiebre. Jesús se acercó a ella, la tomó de la mano y la levantó. La suegra de Pedro simboliza la realidad de tantas mujeres de la época de Jesús que vivían la exclusión y estaban ya agotadas del trabajo de la casa. La actitud de la mujer es de servicio.

Jesús muestra nuevamente una masculinidad sensible a la realidad de opresión de la mujer.

Después de la sinagoga, él se desplaza al espacio privado. Va a la casa de Simón, ubicada muy cerca de la sinagoga. Es la primera casa, en el Evangelio de Marcos, a la que Jesús entra y allí realiza la primera curación: la suegra de Simón, una mujer. De esta curación podríamos hacer una lectura simbólica, relacionada con el giro que Jesús da al significado de la casa como espacio privado y al rol asignado a la mujer "condenada" al servilismo dentro de ella. Recién iniciado el evangelio, la mujer es "liberada"

de la opresión y marginación de la que ha sido objeto en el espacio privado. Como ya hemos señalado, la casa era considerada un espacio para la mujer. Con la actitud de Jesús, la casa adquiere otro sentido.

Él cura a la suegra de Pedro. La descripción de la postura y los movimientos de ella nos amplían la compresión de la actitud de Jesús: ella estaba en la cama (situación de objeto sexual y de dependencia), Jesús se mueve... Marcos señala que Jesús se *acercó* (*kai. proselqw.n*) a ella, poniéndolo de nuevo en movimiento dentro del espacio interior de la casa. Se acerca a ella y la levanta (*h;geiren*). El verbo *levantar* remite de igual modo a resurrección: Jesús le devuelve la vida (le devuelve su subjetividad y le elimina la dependencia). La mujer da testimonio de lo que Jesús ha hecho por ella poniéndose a servirles. El verbo que expresa servicio (*dihko,nei*), es el mismo usado cuando se afirma que los ángeles servían a Jesús durante sus cuarenta días en el desierto. También es uno de los verbos correspondiente al seguimiento del discipulado (cf. Mc 15,41).

Tanto la purificación del endemoniado (Mc 1,21s) como la curación de la mujer con calentura, pueden entenderse como la necesidad que tiene Jesús de abrir a un nuevo entendimiento o comprensión sobre el sentido de la vida y de las instituciones a estos sujetos (que representan un colectivo: sinagoga-familia-comunidad-religión). Tanto el hombre de la sinagoga, como la mujer de la casa, han formado parte de una estructura sociorreligiosa que les ha enseñado a ser de determinada manera. Jesús les muestra otra forma.

5. A modo de conclusión. Jesús, una masculinidad que engendra *Vida* y da *Vida*

... se secó la fuente de sus hemorragias y notó en su cuerpo que estaba curada de aquel tormento (Mc 5,29).

Mejor que lo diga ella; escuchemos su historia:

Viví hace muchos años, en tiempos de Jesús. Tuve el coraje y la valentía de acercarme a Él, tocarlo y contarle mi historia. Sufría una enfermedad desde hacía muchos años; doce años de angustia, coinciden los Sinópticos (Mc 5,25; Mt 9,20a; Lc 8,43a). Tenía hemorragias y por eso era considerada impura según la ley de mi tiempo [32]. Todo lo que tocaba, mi casa, mi compañero, mi cama, los árboles, los amigos/as... quedaba impuro. Y era en el Templo a través de la mediación del sacerdote —varón— que podía recuperar mi pureza (Lev 15,28-30). Estaba empobrecida y cada vez mi empobrecimiento aumentaba y quienes tenían en sus "manos" la posibilidad de curarme, cínicamente me empeoraban (Mc 5,26; Lc 8,43b). Todo lo que tenía, mi "fortuna", mis fuerzas, lo había invertido en médicos buscando mi curación... quería ser yo misma, quería ser "admitida" otra vez entre los míos, pertenecer al mundo, sentirme parte del Todo.

Todo lo había perdido, todo me lo habían robado: mi dignidad, mi autoestima, el espacio público, el contacto con la naturaleza, el dinero, mi ser... Hasta acercarme a Yahvé —y a todo lo por Él creado—, por mi impureza, me estaba prohibido. Ni siquiera tuve un nombre... todos me llamaban "la hemorroisa". Bueno, pocas mujeres aparecen con sus nombres... cuando hablan de mi historia se cuenta la de otra mujer, una niña que estaba entre la vida y la muerte... le dicen "la hija de Jairo" [33]. Pero fui tan empobrecida, tan discriminada y desahuciada, que ni siquiera tuve un "de fulano de tal". Fui "nombrada", y aún lo soy, simplemente por mi enfermedad, por mi herida, por mi dolor... soy "la mujer con hemorragias" (Mc 5,25; Mt 9,20; Lc 8,43), que era lo mismo que decir: "la impura", "la castigada por Dios" (¡algún pecado habrá cometido!, eso es por su culpa, ¡ella se lo ganó!, ¡tantas veces oí decir lo mismo!), la "indeseada", fuera de la historia, única culpable y responsable de su situación, de su esclavitud, de su enfermedad...

Pero, a pesar de mis tantos años de dolor, una vez "oí" (Mc 5,27) hablar de un tal Jesús. Sin embargo..., estando excluida del mundo social, político, de todo, ¿cómo, dónde lo habrá escuchado? ¿Quién o quiénes le habrán hablado de Él? ¡Muchos todavía se preguntan! Quizás otras mujeres impuras al igual que yo, pues los "puros" estaban prohibidos de acercarse a mí. Bueno, quizá la mujer pecadora que se apareció en la casa del fariseo (Lc 7,37) y besó, lagrimeó y secó los pies de Jesús con sus cabellos. También pudieron haber sido otros hombres ya "liberados de su egocentrismo-patriarcalista", de las normas y las leyes impuestas, tal vez fue el leproso o el endemoniado de Gerasa (Mc 1,40; 5,2), otros "sin nombre" igual que yo, también marginales de esta sociedad excluyente. Resulta difícil entender cómo yo, que también pertenecía a esa cultura, que también me entendía "impura", "desecho", tomé coraje y salí de mi casa... rompí las barreras ideológicas

[32] Lev 15,19-25: La mujer cuando tenga su menstruación, quedará manchada durante siete días. El que la toque quedará impuro hasta la tarde. El sitio donde se acueste o donde se siente, mientras está manchada, quedará impuro. El que toque su casa, lavará sus vestiduras, se bañará y quedará impuro hasta la tarde... cuando una mujer tenga hemorragias dentro o fuera de la menstruación quedara impura como en la menstruación mientras le duren las hemorragias.

[33] Mc 5,22; Lc 8,41. Mt 9,18 dice "el personaje" y no le da el nombre de Jairo.

y culturales que me habían impuesto los "hombres" que hacían las leyes e interpretaban el "deseo" de Dios. Viví esa experiencia misteriosa desde mi intimidad corporal ¡donde solo Dios sabe dar razones! Y donde me habita sin miedo a mis males.

Salí de mi casa, la cárcel a la que había sido condenada por mi ser mujer. Y entré en la multitud (Mc 5,27c.31; Lc 8,45b)... salí del espacio privado al que había sido relegada y entre apretujones y empujones, con miedo y con vergüenza, me acerqué por detrás (Mc 5,27b; Mt 9,20b; Lc 8,44a)... insegura todavía de lo que estaba haciendo... temiendo ser descubierta y reprimida de nuevo, pero con la certeza (Mc 5,28; Mt 9,21; Lc 8,45b), por lo que me habían contado y lo que había sentido, de que el encuentro, el toque, la fuerza vital de ese Dios hecho carne, me devolvería la *Vida*... me reintegraría entre las "cosas buenas que Yahvé había creado"... y así fue.

Me atreví a tocarlo, di el paso, fui más allá de lo predecible... con miedo, aunque con firmeza. Lo toqué, me atreví a sentir y a experienciar a Dios desde mi propio cuerpo... enfermo, reprimido, mercantilizado, vulnerable, frágil, don y gracia de Dios. Y Jesús no fue indiferente... se dio cuenta, me sintió, de Él también salieron esa fuerza y energía vitales. En medio de la multitud me tomó en cuenta, percibió mi "diferencia". Alguien me tocó (Mc 5,30-31; Lc 8,45-46) afirmó, —pero cómo, dicen sus discípulos, entre tanta gente ¿cómo puedes diferenciar un toque de otro!? Parece absurdo, siempre lo creyeron así, no obstante para Él yo era especial y diferente, única, tenía el mismo derecho a tocarlo, a seguirlo. Mi toque, mi cuerpo, mi historia, mi ser mujer, me hacían diferente y especial, si bien no inferior a los demás, y al mismo tiempo tan humana, tan digna, tan merecedora de mí misma como el que más. Todo eso me dijo tan solo con volverse y reconocer que yo, una mujer, lo había tocado con fuerza. Ya no necesité ir al Templo para purificarme; fue en el camino, en medio del pueblo, donde se dio mi purificación, donde Él me devolvió la vida.

¡Bueno, ¿qué más les puedo contar?! Viví un encuentro personal, de energía vital a energía vital, pero además fue un encuentro en medio del pueblo, oprimido y opresor. Un encuentro personal atravesado asimismo por la comunidad... es que como dicen ahora, "todo esta relacionado con todo". Ante este encuentro y esta experiencia de liberación tomé la palabra (Mc 5,33; Lc 8,47b) delante de todo el pueblo, expliqué lo que me había pasado, conté mi historia de opresión, desvelé y desvelamos tantos mitos opresores, y me experimenté como una mujer liberada. ¡Una mujer hablando en público y al público! Mujer liberada desde una experiencia íntima con Jesús, con la comunidad, con el cosmos, en medio del pueblo que quizá no haya entendido mucho lo que me sucedió. Con todo, yo estaba curada. Doy fe y testimonio de eso. Me fue devuelta la palabra. Soy otra y me fui con Jesús a la casa de Jairo para seguir acompañando y liberando a tantas otras mujeres de la esclavitud en la que viven... y a través de nosotras... también invitamos a los otros, todos miembros de esta "casa" común que Yahvé nos ha creado y de la que todos y todas formamos parte igual...

Por eso hoy estamos aquí, hablando de esta mujer y gracias a tantas y tantas mujeres que se han atrevido a romper los muros y contar su historia. Por Él estamos aquí.

Cerrando...

El encuentro de Jesús con la mujer hemorroisa nos conduce. Se trata de aquella mujer limitada culturalmente por el patriarcalismo, una mujer que "se arriesga" y se acerca a Jesús, una mujer que "deja manifestarse la energía que sale de su cuerpo" al contacto con el cuerpo, la piel de Jesús. Una mujer que se va liberando, pero en la medida en que también es reconocida por la mirada, la cercanía y la compasión del hombre, compañeros de camino en esta historia común. La hemorroisa le hizo sentir a Jesús su propia corporeidad, su "impureza", parte de su memoria escrita en la historia de su cuerpo que también es la historia de su pueblo. Jesús, como judío, rompe claramente con este aspecto de su cultura. Tal escándalo no pudo pasarse por alto en las Escrituras.

Jesús rompe con una manera de interpretar la Ley. Y de alguna forma le recuerda a su judaísmo que "a imagen y semejanza, hombre y mujer los creó Dios". Al aproximarnos a la *Misná* y a la *Tosefta*, percibimos cómo estos libros únicamente piensan el tema de la mujer en el sentido de legislar de tal modo que ella no incumpla con sus deberes o no desobedezca las órdenes del padre o del marido. Jesús trae una perspectiva distinta. En su encuentro con las mujeres les devuelve una dignidad en sí mismas (hijas de Dios), que les era negada. Les devuelve una confianza que les habían robado (les habla, las visita, las toca, les enseña, ¡las envía a anunciar!, les confía la Palabra, etc.), las hace sujetos de la historia. En síntesis, las reintegra al espacio público e inclusive las pone como modelo. En muchos encuentros con las mujeres del Nuevo Testamento, Jesús desafía y reta definitivamente lo que la Ley le establece y da las pautas para una nuevas relaciones de género.

—María...
—Rabboni (Maestro mío).
—...Anda a decirles a mis hermanos... (Jn 20,16-17). ■

LA CRISIS ECOLÓGICA

Necesidad de un cambio de paradigma

Wim Dierckxsens

Para la economía de mercado el crecimiento económico es un dogma. Sin ello, a mediano plazo, no hay acumulación posible, o sea, no hay vida para el capital. La vida del capital, sin embargo, implica la amenaza de la vida del planeta. Solo tenemos un planeta, pero la economía neoclásica no toma en cuenta los límites de nuestra naturaleza. Conforme continúe el crecimiento y tenga vida el capital, la economía de mercado puede acabar hoy con la vida en la tierra y/o ahogarse en su propia racionalidad. Para la economía neoclásica, que contempla la reproducción solamente desde la óptica de la forma, la naturaleza y la reproducción de la vida natural constituyen un dato extra-económico ya que apenas son riqueza por su contenido. Por el mismo motivo, la reproducción de la vida humana aparece como un proceso extraeconómico. Al mirar el proceso de reproducción nada más en términos de valor, el capital se enceguece para lo que sucede con la vida de las mayorías y de la naturaleza.

La racionalidad económica vigente prioriza, pues, el crecimiento económico como incremento de valor y más valor por encima de toda destrucción en términos de valores de uso. Incluso si el crecimiento económico se estancara el capital hará lo imposible para que prosiga la realización de ganancia, aunque ya no produzca más valor. Lo anterior es acumular sin crecer, fórmula por excelencia empleada por el neoliberalismo. Ello no es posible sin una concentración de la riqueza en cada vez menos manos. Con todo, concentrar la riqueza existente es una alternativa de corta duración. La redistribución del pastel existente es finita y tarde o temprano estallará la crisis de acumulación.

En la economía neoclásica la destrucción de la naturaleza no aparece como pérdida, porque lo que se pierde no tiene valor. Al no tener valor aquello que se pierde, no hay pérdida en términos monetarios. Esta es la lógica. Por eso, la racionalidad económica se torna ciega para preservar la riqueza natural. Y al no preocuparse de la disponibilidad de la riqueza natural en el futuro, al capital tampoco le importa el devenir y la vida de las generaciones futuras. Toda la vida se sacrifica para que la acumulación a corto plazo tenga vida. Lo que suceda mañana, es un problema para mañana. Esta racionalidad es ciega también para la suerte de la mayoría de los seres humanos. La concentración de riqueza implica una política de exclusión de las mayorías y condena a las clases medias a acercarse a las líneas de pobreza. Lo que importa es hacer valor y más valor a pesar de la vida natural y humana. La racionalidad incluso sacrifica la vida de las mismas cosas que producimos. La economía destructiva es su máxima expresión para dar vida al capital. Es una racionalidad económica que destruye todo a su alrededor. Se trata de una lógica autodestructiva, ya que esta racionalidad acaba con las bases reales de toda producción: la vida natural y la vida humana.

En los años treinta del siglo pasado se dio la gran depresión. Fue una crisis económica profunda e internacional, no obstante no se dio a la vez una crisis ecológica. Hoy percibimos las dos crisis. ¿Cómo llegamos a esto? El keynesianismo fue la fórmula por excelencia para destruir la naturaleza. Se trató de un período de unas décadas en el que se pusieron límites al liberalismo por haber conducido la humanidad a la mayor crisis económica a escala mundial. Dicha escuela económica tuvo como proyecto superar la crisis de los años treinta. Fomentó una redistribución más equitativa de la riqueza para aumentar la demanda efectiva. Así fomentó de nuevo la creación de riqueza por la forma de valor. Fomentó, además, la elasticidad de la llamada demanda efectiva al acortar la vida media de los valores de uso o productos que se generan.

Con ello, la reproducción de capital tendió a ir más de prisa que la reproducción natural.

Esta política económica funcionó hasta fines de los años sesenta. Después entró en crisis. Al alentar la economía consumista que vivimos hoy sobre todo en Occidente, fue la responsable de estimular la crisis ecológica. A partir de los años setenta, la economía neoliberal ha vuelto a instaurar los mecanismos de libre juego de mercado que operan a favor de los más fuertes. El (neo)liberalismo propicia la concentración de la riqueza existente otra vez en cada vez menos manos. La política incrementa la demanda efectiva de productos transnacionales a costa de lo que se produce localmente. De esta forma se engendran nuevas condiciones para la actual recesión mundial, la cual no tiene precedentes. En efecto, la economía de mercado ha creado hoy a nivel global el mayor desequilibrio de todos los tiempos, y ante su crisis tiende a imponerse a costa de todos los principios democráticos. Urge una conversión o transición hacia otra economía en función de la vida de las mayorías y de la propia naturaleza. Todavía hay tiempo, aunque ya no mucho, para que no desemboquemos en la autodestrucción.

1. Demanda de otra civilización

Estamos viviendo una economía no solidaria al extremo. En el mundo existe un conflicto enorme entre la abundancia de artículos de lujo para una clase de consumidores y la escasez y el encarecimiento creciente de los alimentos básicos. El 20% de la humanidad con un estilo de vida consumista y concentrada en el Norte, amenaza todas las formas de vida en el planeta al absorber anualmente el 80% de los recursos naturales. Según la OECD (1997), el 75% de las exportaciones de recursos naturales procedían de los 48 países más pobres del mundo. En los últimos años esta tendencia se acentuó aún más. África, con un PIB que apenas alcanza el 21% del promedio mundial y un 6% de los centros desarrollados, es la región más pobre del sistema mundial moderno, con todo, el continente se caracteriza por una economía muy abierta orientada a la exportación de recursos naturales. La proporción entre el comercio extrarregional y el PIB de África fue en 1990 de más de 45% frente a un 16% como promedio mundial [1]. Ello lo vuelve muy vulnerable ante una crisis internacional.

Mientras las economías centrales invierten en las últimas décadas cada vez más en actividades especulativas e improductivas en beneficio del capital financiero y transnacional, las economías emergentes, y sobre todo las de Asia, muestran en cambio pujantes inversiones productivas que son las que más contribuyen al crecimiento económico a nivel global. Nadie puede negar que China con su vigorosa economía constituye una amenaza concreta para las economías centrales, y que a mediano plazo las desplazará de su lugar privilegiado. También India, África del Sur, Brasil y las economías emergentes en general muestran en los últimos años un ascenso enorme, al menos en términos de crecimiento económico. Es obvio que las economías emergentes tienen derecho al desarrollo, si bien las potencias actuales lo ven con mucho recelo. La cuestión es el carácter insostenible del estilo de desarrollo y de vida occidental.

Las economías emergentes, al competir en un mercado globalizado, copian el mismo modo de producción consumista de "Occidente" y hoy ya absorben el 50% la demanda mundial total de energía. Más aún, durante el primer lustro de este milenio, absorbieron juntos el 85% del crecimiento de esa demanda. China, por sí sola, representó el 33% de esta demanda agregada, el 50% del crecimiento de la demanda de cobre y aluminio y el 100% del crecimiento en el mercado de níquel, zinc y estaño. Las consecuencias para el medio ambiente no se han hecho esperar. Aun cuando los EE. UU. continúan como principal responsable de la contaminación del planeta, China se acerca cada vez más al primer lugar. De las 20 ciudades más contaminadas en el mundo, 16 se encuentran en China [2]. La crisis ecológica se anuncia con fuerza creciente al tiempo que la crisis económica se internacionaliza.

Ante la amenaza de la internacionalización de la crisis financiera estadounidense, los neoliberales de pronto sostienen por todos lados que tal crisis es un caso aislado. De repente, el debate del desenganche está de moda. En las últimas décadas, los promotores de la economía globalizada predicaron la fuerte interrelación entre los diferentes mercados. Hace menos de diez años afirmaban en la Organización Mundial de Comercio (OMC) que cuanto más interrelacionados estuviesen los mercados, más beneficio global traerían. Hoy predican que la tormenta en los EE. UU. no afectará al resto del mundo, cuando hasta hace muy poco el vuelo de una mariposa allí era capaz de generar una tormenta al otro lado del planeta. El fin del discurso es claro: no alentar el pánico. Nos quieren hacer creer que China está suficientemente desenganchada de la economía estadounidense como para no sufrir el impacto de la recesión. La finalidad es clara: China ha de funcionar como la próxima locomotora de la economía mundial para evitar una depresión a escala global. Lo cierto, sin embargo, es que en 2005 las exportaciones asiáticas representaron el 55% de su PIB y el 60% de las mismas fue a los mercados de los EE. UU., la UE

[1] Samir Amin, "Reflexiones a propósito de *África codiciada. El desafío pendiente*", en Carlos Tablada, et al. *África codiciada. El desafío pendiente*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales-Ruth casa editorial, 2007, págs. 4s.

[2] *The Economist*, 16.XI.2006, pág. 17.

y Japón. Así las cosas, las economías asiáticas tendrán que encajar el golpe, al igual que México [3].

No cabe duda, entonces, que China y la India quedarán afectadas por una crisis en Occidente. No hay duda tampoco de que estas economías emergentes basadas en inversiones productivas, se levantarán con más facilidad que Occidente. Sus economías se orientarán obligadamente más hacia el mercado interno, estimulando un desarrollo autocentrado que exigirá una mejor distribución de la riqueza. Si estos países emergentes con un 30% de la población mundial mantuviesen la mitad de su actual ritmo de crecimiento, pronto habría necesidad de otros planetas amenazados de muerte para conservar este estilo de vida occidental. Con el presente estado de cosas, la vida natural y humana de nuestro planeta ya se encuentra amenazada. Si China, India, África del Sur, Brasil y el Sur en general continúan creciendo de la misma forma como lo han hecho en los últimos años, pronto requeriríamos de otros planetas contaminados y solo tenemos uno.

En este contexto, el Panel Intergubernamental del Cambio Climático, (conocido con las siglas inglesas IPCC), establecido en 1988 por la Organización Meteorológica Mundial y el Programa Ambiental de las Naciones Unidas (UNEP), advirtió sobre las amenazas de cambios climatológicos peligrosos, y en especial por el creciente uso de energía no renovable como el petróleo. La cantidad de gases invernadero que se hallan en la atmósfera, sobrepasarían ya el límite permitido para evitar potenciales cambios climáticos peligrosos [4].

La búsqueda de fuentes de energía alternativa al petróleo es hoy un ítem de primera prioridad. La preocupación no nace del efecto invernadero que su uso implica. El petróleo es un recurso no renovable y sus actuales existencias ya no dan abasto para las demandas futuras. La era del petróleo está llegando a su fin. Las reservas petroleras ya no ascienden más. Ya pasamos el llamado *peak oil*. La promoción mundial de los agro-combustibles responde a ello. Su explotación masiva, con todo, no constituye una real alternativa. Su producción a gran escala jamás daría abasto para sustituir el petróleo. Además, causa daños considerables a los ecosistemas, amenaza los recursos hídricos, favorece la introducción de organismos modificados genéticamente y, sobre todo, tiene un impacto social desastroso para los pobres al amenazar la seguridad alimentaria.

La demanda masiva de bio-energía para los autos de las minorías consumistas implica un encarecimiento del alimento básico para las grandes mayorías. Los precios de los granos básicos no han dejado de subir en los últimos años, y esta tendencia proseguirá en el futuro. Es una política que desemboca en un genocidio masivo. No se puede continuar con esta racionalidad criminal. La única alternativa es reducir el nivel de consumo de energía, principalmente en los países ricos. Ello demanda otro modo de vida, es decir, demanda otra civilización.

2. La economía ecológica y la economía ambiental

La *economía ecológica* aporta ideas importantes para pensar en otra civilización. La economía neoclásica (y la keynesiana) enfoca exclusivamente el aspecto monetario del proceso económico y con ello pasa por alto al ecosistema. La economía ecológica no solo toma en cuenta la forma o el aspecto monetario del proceso económico, sino también su contenido [5]. Para los economistas ecológicos la tierra es proveedora tanto de recursos naturales de alta calidad (biomasa, petróleo, hierro) como receptor y procesador de desechos (CO^2, materiales radioactivos...). Ella tiene límites como fuente de recursos y como receptor y procesador de desechos. La tierra desempeña asimismo funciones esenciales para el medio ambiente: regulación del clima, provisión de agua, aire, suelo fértil.

En siglos anteriores, la reproducción económica, esto es el sistema económico, representaba una parte limitada del ecosistema de la tierra y no constituía una amenaza para la reproducción natural. Actualmente la escala mundial de la economía, sin embargo, choca con los límites biofísicos del planeta. De acuerdo con el Informe del Nuevo Milenio sobre el Ecosistema, el 60% de los 24 ecosistemas estudiados se encuentran afectados [6]. La pregunta que surge es, ¿cómo enfrenta la economía tradicional estos nuevos retos?

La *economía ambiental* posee un enfoque netamente monetario e introduce el concepto de capital natural. Para esta economía, todo se puede concebir como capital. Ella parte del supuesto neoclásico de que el capital natural y el artificial son reemplazables entre sí. De este modo, al disminuir la abundancia natural de peces y mariscos (el llamado capital natural) se desarrolla una mejor flota pesquera (el capital artificial) para compensar la pérdida de riqueza natural. Herman Daly [7], el fundador de la economía ecológica, cuestiona mantener la tesis de la capacidad sustitu-

[3] Amylkar D. Acosta Medina, "China will crash and burn along with the rest of us", en *Rebelión*, 24.I.2008

[4] Zoe Kenny, "Un report: Severe climate change may now be inevitable", en *Global Research*, 29.XI.2007.

[5] Meter Tom Jones, *Pleidooi voor een ecologische economie*. Attac, 2007, pág. 29.

[6] *Ibid.*, pág. 37.

[7] Herman Daly, "Sustainable growyh? No thank you", en Jerry Mander y Edwin Goldsmith. *The case against the global economy*. Sierra Club Books, San Francisco 1996, págs. 192-197.

tiva en un mundo que ha sobrepasado los límites biofísicos. El desarrollo del capital artificial constituye más bien una amenaza mayor para acabar con todo el capital natural. Carece de sentido desarrollar más capital artificial cuando el capital natural ya no puede reponerse. Cuando, por ejemplo, la flota pesquera casi ha acabado con la existencia natural de peces y mariscos, es totalmente contraproducente duplicar la cantidad de barcos para compensar la pérdida de la riqueza natural.

Los *ambientalistas* neoclásicos hablan de internalizar los costos ambientales mediante la introducción de precios artificiales. Su concepción es que todo tiene un precio en este mundo. Fijar precios de recursos naturales depende de la evaluación de los costos externos. La evaluación de los costos externos del medio ambiente, no obstante, depende básicamente del factor poder. De este modo, el costo estimado de los daños provocados al medio ambiente y a la población en países periféricos, se estima siempre por debajo que el mismo costo en países centrales. Así como la pérdida de vidas humanas tiene un costo muy diferenciado entre centro y periferia, también lo tiene la naturaleza. Los ambientalistas neoclásicos no toman en serio el agotamiento de los recursos.

Al agotarse un recurso su precio debería tender al infinito, pero sus cálculos no lo contemplan. Las implicaciones de esto son irreversibles. La pérdida de biodiversidad, por ejemplo, es irreversible y no tiene precio. Para la economía ambientalista, sin embargo, un recurso que se agota es reemplazable. Todo es reemplazable, hasta la especie humana. Con esta racionalidad tienden a acabar con todo. Cuando la generación de capital artificial supera la pérdida de capital natural en los países del Norte, estos se perfilan como sostenibles pues el balance entre los dos se mantiene positivo. En el Sur sucede exactamente lo contrario: el capital natural extraído no es sustituido por capital artificial, ya que es exportado. Tenemos entonces la situación absurda que los países del Norte aparecen como los "triunfadores" en la lucha por la sostenibilidad, mientras los del Sur se perfilan como los "fracasados". La economía ambientalista, por tanto, agrava los términos de intercambio desfavorables para el Sur. Es una teoría netamente reaccionaria.

La economía ecológica parte del hecho de que hay que vivir en pie de igualdad con la naturaleza. Su objetivo es preservar los recursos naturales y evitar que se desarrolle el capital artificial que constituye una amenaza para ellos. Aquí tiene mucho que aportar la cosmovisión indígena, un enfoque que apunta al contenido de aquella economía que tiende a subordinar la forma al contenido. El impacto negativo de la economía mundial sobre el medio ambiente crece sin cesar, a pesar de la cumbre de Río de Janeiro en 1992. El responsable de esto no es tanto el incremento de la población, como todavía señalaba de manera maltusiana el informe del "Club de Roma" a principios de los años setenta. La realidad es que los seres humanos no viven en pie de igualdad entre sí ni con la naturaleza.

Los seres humanos tampoco vivimos bajo el mismo pie de vida que hace cuatro décadas. Desde los años cincuenta el consumo per cápita ha subido sin cesar, en particular entre la clase consumista concentrada en los países más ricos. Con el neoliberalismo observamos que esta clase consumista se concentra cada vez más dentro de cada país y entre países. Hoy, el 20% de la población mundial (la clase consumista) es responsable del 80% de la presión sobre el medio ambiente. La *huella ecológica* de esta clase consumista por sí solo amenaza la vida en el planeta. Esta huella aumenta sin cesar y crece de manera muy diferenciada dentro y entre los países.

La humanidad se encuentra en pie de desigualdad con la naturaleza. Entre 1970 y 2000, las poblaciones de 1.200 especies animales se redujeron en un 40% [8]. No existe ningún indicador neoclásico que señale esta pérdida de ecosistemas como una pérdida para la economía. Lo que es claro, sin embargo, es que durante dicho período la humanidad atravesó la barrera de la sostenibilidad. Este mundo y este modo de vivir son insostenibles. La velocidad de la reproducción natural quedó atrás de la velocidad de la reproducción económica. Es una racionalidad autodestructiva, pues hoy utilizamos de la madre tierra más de lo que la naturaleza es capaz de volver a brindarnos. A pesar de que tenemos una única tierra, con la racionalidad vigente se necesitan otros planetas. Vivimos, en otras palabras, bajo un "pie de vida" insostenible. Como dice la voz popular: "Metimos la pata". Es urgente que corrijamos esto fomentando una economía sostenible. Una tal economía requiere una huella ecológica de menor impacto y más justa a la vez. Es un reto actual de la humanidad.

3. La huella ecológica justa y el consumo sostenible

La huella ecológica es un método para medir el impacto humano por la capacidad sostenible de la tierra. La huella ecológica es un indicador medioambiental que calcula la extensión de tierra que se necesita durante un año para producir, por un lado, todos los recursos consumidos por un ciudadano, comunidad o país en términos de productos, alimentos y energía, y por otro, absorber y neutralizar los desechos y las emisiones sin importar la localización de estas áreas,

[8] Jan Juffermans, "The ecological footprint, De Kleine Aarde (The Small Earth)". Conference of The Consumer Citizenship Network, Hamar (Norway) 2006.

así como el espacio requerido para tener la infraestructura que ocupamos. Como consumimos productos procedentes del mundo entero, la huella ecológica toma en cuenta la superficie requerida más allá de las fronteras de un país.

El indicador toma en cuenta tanto el impacto humano (la demanda) como la bio-capacidad existente (oferta). Del lado de la oferta se calcula la actual superficie mundial de bio-capacidad disponible en 11,3 miles de millones de hectáreas de tierra y mar. Con una población de 6,15 mil millones de habitantes habría una bio-capacidad de 1,8 hectáreas disponible por persona. En este cálculo se asume que apenas el 25% del planeta es biológicamente productivo. Del lado de la demanda se estimaba para el año 2001 una huella ecológica de 2,2 hectáreas por habitante.

La huella ecológica sobrepasa la bio-capacidad en un 20%. Este dato impresiona sobre todo cuando se sabe que en 1961, la huella ecológica no alcanzaba el 50% de la bio-capacidad. Desde el decenio de los ochenta la huella ecológica sobrepasó la capacidad regenerativa de la tierra. Más grave aún es que un 20% de la población mundial es responsable del 80% de la huella ecológica, al tiempo que la mitad de la población mundial no puede siquiera satisfacer sus necesidades básicas [9]. La huella ecológica justa se estima en 1,8 hectáreas, que equivale a la bio-capacidad del planeta por cada habitante. Si, en otras palabras, tuviéramos que repartir el área productiva disponible de la tierra de manera equitativa, a cada uno de los más de seis mil millones de habitantes del planeta, le corresponderían 1,8 hectáreas para satisfacer todas sus necesidades durante un año. Hoy, no obstante, el consumo medio efectivo por habitante y año es de 2,8 hectáreas, por lo que, a nivel global, estamos consumiendo más recursos de los que el planeta puede regenerar. La huella ecológica de los países ricos se halla muy por encima de esta media mundial. Lo anterior quiere decir que existe un déficit ecológico importante. Los países ricos con su estilo de vida, son los principales responsables del déficit ecológico. Aún así, se acusa a los países del Sur de ser los irresponsables. Al tener elevadas cifras de crecimiento demográfico, hacen bajar la huella ecológica justa.

Es en los países ricos donde la huella ecológica media por habitante y año aumenta sin cesar. Ella alcanzó a principios de este milenio la cifra de 6,4 hectáreas. Esta cifra revela una huella 3,5 veces superior a la capacidad biológica del planeta para generar recursos de forma sostenible. La huella ecológica de los EE. UU. es de 9,5 hectáreas. Es la segunda más alta del mundo después de los Emiratos Árabes Unidos. La huella ecológica media en los EE. UU. es seis veces la bio-capacidad de la tierra, que es de 1,8 hectáreas. Si todos los habitantes de la tierra adoptasen el modo de vida de un ciudadano estadounidense promedio, harían falta entonces seis planetas. La huella ecológica de países con ingresos medios es de 1,9 hectáreas, o sea, más o menos la bio-capacidad de la tierra. Esta es la situación promedio de los países latinoamericanos y caribeños.

En América Latina y el Caribe hay fuertes contrastes entre los países. En un extremo tenemos a Haití con una huella ecológica muy modesta de 0,5 hectáreas, menos de un tercio de la huella ecológica media justa, y con ello se ubica entre los países más pobres del mundo. Nicaragua, El Salvador, Guatemala y Bolivia están levemente por encima de una hectárea per cápita, vale decir un poco más de la mitad de la huella ecológica justa. Costa Rica, Ecuador y Panamá representan más o menos la media continental y mundial con valores que oscilan alrededor de las 2 hectáreas. Argentina, México, Venezuela y Brasil están cerca de 2,5 hectáreas y Chile, como "campeón" continental, supera las 3 hectáreas, esto es seis veces la huella ecológica de Haití. World Life Organization de la ONU, elaboró en su informe de 2006 un gráfico en el que sobrepone dos variables: el índice de desarrollo humano (establecido por la ONU) y la "huella ecológica", que indica la energía y los recursos por persona que se consumen al año en un país. Sorprendentemente, Cuba reúne en ambos casos niveles suficientes que le permiten ser designado como el único país que cumple los criterios mínimos para la sostenibilidad. Lo anterior no significa que Cuba sea un país perfecto, pero sí que es el que cumple las condiciones, destacó Jonathan Loh, uno de los autores del estudio. Según la ONU, Cuba alcanza un buen nivel de desarrollo gracias a su alto nivel de alfabetización y una esperanza de vida bastante elevada, mientras su huella ecológica es modesta, 1,4 hectáreas per cápita al año. La huella ecológica cubana es baja debido a un bajo consumo de energía y una vida bastante austera.

La huella ecológica media de 2,8 hectáreas por año y habitante que se consumen en la actualidad en el mundo, no solamente varía de país a país sino también dentro de las naciones. La desigualdad entre la huella ecológica de la clase consumista y la de comunidades indígenas, revelaría contrastes repugnantes. Repugnante asimismo es que gran parte de los habitantes del planeta estén muy por debajo de la hectárea. Desde luego, esta situación no revela que estén a la cabeza del consumo racional y sostenible, revela más bien que están condenados a la exclusión y la pobreza [10].

[9] Mathis Wackernagel y William Rees, "Our Ecological Footprint" (New Society Press, 1996).

[10] El cálculo de la huella ecológica incluye complejas fórmulas matemáticas. Se basa en la observación de la cantidad de hectáreas utilizadas para urbanizar, crear infraestructuras, centros de trabajo, comerciales, educativos, de salud, recreativos, etc.; las que se necesitan para proporcionar alimento vegetal, flores, tabaco, algodón; la superficie requerida para tener carne, leche, lana, cuero;

A partir de la huella biológica de un país es posible hacer diferentes lecturas. Un país rico en bio-capacidad como Canadá, con 14,4 hectáreas per cápita, presenta un superávit ecológico al consumir 6,4 hectáreas. Con esa huella ecológica, Canadá aún tiene un superávit ecológico de 8,0 hectáreas. Es sin embargo, junto con Australia (7,0), la excepción. A nivel mundial existe un déficit ecológico de 0,4 hectáreas, siendo los países ricos en su conjunto los responsables por ese déficit ecológico. Así por ejemplo, el déficit ecológico de los EE. UU. es de -4,7; de Japón, -3,6; y de Alemania, -2,8 hectáreas, respectivamente. En el Sur hay economías como Brasil y Argentina con mucha bio-capacidad (de 10,2 y 6,7 hectáreas respectivamente) que muestran a la vez un superávit ecológico. Hay también economías emergentes con poca bio-capacidad, como China y sobre todo India, que muestran un déficit ecológico de respectivamente -0,8 y -0,4 hectáreas. La mayoría de los países latinoamericanos y caribeños muestran un superávit. Aquí destacan países grandes como Brasil (8,0), Argentina (4,2), Perú (4,1), pero también hay países pequeños con reserva ecológica relativamente grande como Nicaragua (3,7) o Panamá (2,8). Excepciones son Haití, El Salvador, Cuba y República Dominicana con una bio-capacidad de menos de una hectárea. A pesar de su modesta huella ecológica, estos países muestran valores negativos en sus reservas ecológicas.

Otra lectura de la huella ecológica enfoca la "huella justa" o equitativa, la cual toma la bio-capacidad media de la tierra per cápita como punto de referencia. La huella media mundial justa es 1,8 hectáreas por persona. Debido a la división internacional de trabajo y el consecuente comercio internacional, los países ricos son importadores netos de bio-capacidad y los del Sur sus exportadores. El resultado es que la gran mayoría de los países del Sur entregan el 80% de su bio-capacidad a los del Norte. En su conjunto, los países del Norte tienen una huella ecológica dos veces mayor que su propia bio-capacidad y cuatro veces y medio la huella ecológica justa. Para disminuir su huella ecológica y obtener un nivel más sostenible, los países ricos no disminuyen su patrón de consumo sino que exportan siempre más desechos hacia los países del Sur.

La campaña para lograr una menor huella ecológica parte especialmente de iniciativas intelectuales del Norte. Ella apunta a reducir el impacto medioambiental adquiriendo otros hábitos de consumo como consumidor individual. Su enfoque se basa en que cada individuo decida cómo disminuir su huella ecológica personal. Aquí se subraya la supuesta libertad de decisión. Es la opción del *homo económicus* de no consumir. Sus promotores recomiendan hacer un uso más racional de la energía que consumimos en el hogar y en la carretera; consumir productos ecológicos basados en una agricultura, ganadería y pesca ecológicas; usar racionalmente el agua; reciclar todo lo posible; y contribuir a la siembra de bosques que son los pulmones de nuestro planeta.

Ellos están claros de que en los últimos tiempos ha habido logros en todos estos espacios. Se alaba la creación de tecnología en el régimen capitalista en general, así como en materia de desarrollo sostenible. La innovación tecnológica es considerada la solución por excelencia al problema. No hay duda de que tal innovación pueda brindar soluciones. Con todo, ella también puede causar retrocesos. De este modo, si bien se desarrollan carros que economizan cada vez más energía, la clase consumista concentrada en el Norte viaja siempre más lejos y más a menudo en avión. Luego, aquel ahorro de energía se pierde con creces con el incremento de los viajes frecuentes a destinos largos. Igualmente aclaman como un avance la introducción de lámparas duraderas y económicas en el uso de energía. Ocurre, sin embargo, un uso más generalizado y prolongado de las mismas y con ello el resultado final es un retroceso.

Estos efectos negativos sobre el ecosistema suelen llamarse el efecto *rebound*. Para tomar en cuenta todo esto, han desarrollado el Índice de Vida del Planeta (LPI por sus siglas en inglés). El LPI es una especie de *Dow Jones* ecológico que mide el estado de salud del ecosistema, y ha descendido desde 1970 en un 40% [11]. Tiene razón el Informe de Brundtland cuando afirma que con las actuales tendencias, puede tomar generaciones alcanzar una huella ecológica justa a nivel mundial.

El dilema en todos los planteamientos de la huella ecológica, es que no enfoca la causa fundamental del consumismo. La solución la buscan sobre todo por el lado del consumo individual o colectivo al contemplar la huella ecológica de municipalidades o regiones. Estamos de acuerdo en que el consumo es parte del problema, pero no su esencia. El consumismo se origina en el modo de producción y distribución. La vida media de lo que se produce es cada vez más corta. Con ello, los productos se tornan más desechables. Con una racionalidad de producción que promueve las cosas desechables, no puedo controlar mi patrón de consumo y más bien me lo definen. A pesar de mejorar mis hábitos de consumo, el déficit ecológico tiende a agravarse, alejándose más y más de la huella ecológica justa. Para evitar que nos alejemos de la huella ecológica justa, tenemos que afrontar la forma de producción como tal. No faltan, sin embargo, los neomalthusianos que afirman que hay que parar el crecimiento demográfico para que aumente la huella ecológica justa.

---

la superficie marina necesaria para producir mariscos y pescado; las hectáreas de bosque necesarias para tener madera, papel, y para asumir el CO^2 que provoca nuestro consumo energético; la energía en forma eólica, hidroeléctrica, de gas, petróleo, carbón, biomasa... Vea: www.earthday.net/Footprint

[11] Jones, *op. cit.*

CULTURAS ALTERNATIVAS MÁS ALLÁ DE LA CONTRACULTURALIDAD

Yanet Martínez Toledo *

1. Alternativo frente a qué: coordenadas culturales de la hegemonía en la contemporaneidad

Si fuese necesario caracterizar sintéticamente las formas de expresión y concreción de lo cultural en la contemporaneidad nos enfrentaríamos a un escenario signado por el protagonismo de lo cultural industrial a través de producciones seriadas, masivas, transnacionales, como las representadas por editoriales, casas disqueras, o las industrias audiovisuales y multimedia. No se trata únicamente de una cultura llevada al *sumun* de su industrialización, presente en cada espacio donde se consolidan las relaciones sociales entre los seres humanos (Jameson, 1986: 143).

Pero a la par de este modo de producir cultura, ubicado en el *mean stream* de nuestra modernidad, aparecen modos de producción que en su carácter de subalternos y —en algunos de los casos alternativos— han pretendido no solamente sobrevivir o interpretar los modos de producción de la cultura hegemónica, sino que han intentado producir nuevos modos culturales.

En este caso estaríamos trente a un tipo de producción ampliada, en la que la centralidad no está en la producción de objetos con valores de uso determinados sino en la producción de un nuevo tipo de relaciones sociales. En tanto producción debería ser entendida como "producción social de la vida". Un tipo de cultura que piense la producción de esta forma, rompería con algunas de las determinaciones tradicionales que ubican lo cultural en la esfera de la reproducción —estableciendo un sisma entre base y superestructura—; ideología, no se producen objetos, sino un nuevo tipo de relaciones sociales.

Aunque no bastaría con pensar que la concepción de la cultura como sector económico (industrial) o la cultura como modo de producción de la totalidad de las prácticas, abarcan el amplio espectro de lo que lo cultural representa para los estudios sobre la sociedad. Desde diversas perspectivas teórico-metodológicas se ha buscado un acercamiento a la bastedad de lo cultural. Muchas de las disciplinas de las ciencias sociales han tratado de aprehender de diversas maneras lo cultural.

Las formas de comprensión de la organización de lo cultural se han venido complejizando desde mediados de la década del setenta, ubicándola más allá de las industrias para insertarla en las políticas, resaltando el papel de la cultura, y de sus instituciones, como articuladora social, es decir: como recurso que posibilita dar lugar a procesos de integración social de sectores marginados de los diseños de políticas culturales (Yúdice, 2006).

Al identificar las capacidades de ciertos procesos culturales para producir niveles diversos de integración y reconocimiento social de grupos específicos se complejiza el estatuto de lo cultural contemporáneo, pues además de su ya consabido carácter mercantil, se le reconoce la capacidad de articulación social. Solo que en este caso seguiríamos hablando de una articulación social cooptada por los Estados por mediación de las políticas culturales, que a la vez han tenido que ser replanteadas al enfrentarse con las demandas de los sectores subalternos.

Ambas maneras de acercamiento a las producciones culturales, tanto la concepción de lo cultural industrial como la cultura como recurso, tienen en común el

* Especialista en Ciencias de la Comunicación, Instituto Cubano de Investigaciones Culturales. ymartinez@cubarte.cult.cu

interés de conformar procesos de institucionalización de lo cultural. Una institucionalización que se corresponde con la necesidad de crear mecanismos de control de la producción cultural y de la inclusión de prácticas culturales concretas en circuitos de mercado o de reconocimiento social. Lo que significa que antes de hacerse visibles "masivamente", las producciones culturales subalternas son apropiadas por los sectores hegemónicos: Estado, fundaciones con función de mecenazgo, empresas comercializadoras, etcétera, ya sea en nombre de las lógicas del mercado o de las políticas culturales.

2. De lo subalterno a lo alternativo

La comprensión de las producciones culturales de los sectores subalternos y las formas en que se insertan en las prácticas de una sociedad en concreto tienen que ver con la apropiación, interpretación y universalización de las producciones subalternas por parte de los sectores hegemónicos, o lo que es lo mismo: con la "traducción" de dichas prácticas a los códigos culturales de los sectores hegemónicos, y la representación de los mismos no como""interpretación" sino como "realidad".

Estas apropiaciones van a formar parte de la ideología de los sectores dominantes, de sus discursos acerca de la conformación de lo nacional y del rol que en ella misma han desempeñado los diferentes sectores sociales, las concepciones de desarrollo que han formado parte de los imaginarios y las políticas (económicas, educativas, culturales). En síntesis, una representación de lo subalterno tal cual los sectores hegemónicos lo ubican en la conformación de constitución de lo social.

Las relaciones entre subalternidad y hegemonía se manifiestan de manera compleja en nuestras sociedades. Por eso resulta engañoso pensar lo subalterno únicamente en términos de "adaptación" a las condiciones culturales impuestas por los sectores hegemónicos (Brito, 2005: 17). O como un proceso de interpretación y/o apropiación de los modos de expresión de los sectores hegemónicos (Mattelart, A.-Mattelart, M., 1991), aunque esto signifique en principio superar las concepciones tradicionales que ven lo subalterno como pasivo y prisionero de las ideologías de las clases dominantes.

La visión de lo subalterno que se apropia y reinterpreta el discurso hegemónico, reconoce la existencia de una pluralidad de lecturas de la realidad social más allá de lo universalizado por la cultura hegemónica (Mattelart, A.-Mattelart, M., 1991), pero en alguna medida escamotea el carácter activo de los sectores populares en las relaciones sociales de producción cultural, en tanto toma como punto de partida de la producción cultural a lo hegemónico, ya sea mediático, ya sea político.

Existe una diferencia metodológica y situacional entre considerar el carácter activo de lo subalterno en su capacidad de producir una "recepción activa" de la cultura hegemónica (García Canclini, 1991) y considerar lo subalterno en su capacidad de producir una determinada cultura que le es "devuelta" por las producciones de sentido hegemónicas, luego de un proceso de apropiación, interpretación y ajuste (Martín Barbero, 2003: 173). Las producciones culturales de los sectores subalternos son entendidas entonces en su calidad de matrices culturales de las producciones culturales hegemónicas que producen un determinado imaginario de lo social, universalizado (Ibid.: 175). Matrices que se actualizan constantemente y son reinterpretadas por las producciones hegemónicas —desde los medios de comunicación, la escuela y las organizaciones de intervención social, etc.— en una relación de reconocimiento-extrañamiento en la que lo subalterno, pero también lo hegemónico, deben constituirse constantemente en un proceso que incluye toma de conciencia de sí mismo en relación con el otro.

Sin embargo, la comprensión de las producciones culturales de los sectores subalternos no parece ser suficiente si nos restringimos a lo interpretado y universalizado por los sectores hegemónicos —universalización que se expresa cada vez de forma más compleja al presentarse tras el velo de la diferencia cultural y la exacerbación de las "particularidades" de cada sector social—. Además de lo subalterno""apropiado" por los sectores hegemónicos, existe lo subalterno "apropiado" y asumido como identidad por la diversidad de modos de prácticas de subalternidad, que en primera instancia parte de la especificidad de las condiciones concretas en las que viven pero necesariamente debe tender a la articulación.

Este subalterno asumido como identidad se diferencia del subalterno apropiado desde lo hegemónico en que parte de una posición de diferenciación con respecto a lo hegemónico, y con respecto a otros modos de subalternidad. De ahí que podamos representar una pluralidad de condiciones de subalternidad que se expresan desde lo étnico, lo racial, las diferencias de sexo-género, las generacionales, las diferencias en cuanto al rol que se ocupa en el proceso de producción y modernización, ya sea a nivel personal, grupal, nacional o supranacional.

Esta conciencia de subalternidad se produce a partir de la comprensión de las lógicas del sistema de relaciones sociales que reconocemos como culturales, y que posibilita que nos produzcamos y autoproduzcamos constantemente como seres humanos. Un sistema de relaciones basado en la

dominación de unos sujetos por otros, entendiendo la dominación como forma específica de expresión de las relaciones de poder que cosifican, objetualizan y discriminan a unos sujetos con respecto a otros. Un sistema de relaciones de dominación muy complejo que no se basa únicamente en una dicotomía estática entre sujetos y objetos de dominación, sino en la movilidad de dichos roles en el amplio entramado de relaciones sociales expresadas tanto en lo público como en lo privado.

Por otra parte, no podríamos decir que en ese sistema de relaciones sociales la dominación sea el único modo de relacionarnos. La dominación es un tipo""dominante" de expresión y concreción de las relaciones sociales, pero no el único. De igual manera podríamos decir que la cultura de la dominación es una especie de cultura "dominante", pero no el único modo de expresión de lo cultural. La cultura y sus modos de producción no constituyen un bloque monolítico que se acepta o se desecha como un todo.

Si consideramos este punto como factible entonces no habría que identificar lo cultural con lo hegemónico, aun cuando sea en la forma poco democrática de "cultura de la dominación", ni lo subalterno con lo contrario a la dominación y por tanto "contracultural". La cultura debe ser entendida como la totalidad de las prácticas que constituyen un determinado sistema de relaciones, es un proceso total —que no totalitario— conformado por prácticas hegemónicas y subalternas de producción de lo social, prácticas que se enfrentan, a la vez que se solapan —aunque nunca de manera espontánea o voluntaria.

En ese sentido, cultural es la dominación, pero igualmente lo es toda lucha por subvertir el carácter dominador de las relaciones sociales concretas en las que nos constituimos: ya sea en la forma de relaciones sexo-género, alumno/a-profesor/a, padre/madre-hijo/hija, productor/a-consumidor/a. Dicha subversión debe tomar la totalidad de las prácticas sociales de los seres humanos, partiendo de lo cotidiano y personal.

Lo subalterno contracultural como categoría de análisis nos ofrece, sin embargo, una posibilidad concreta: pensar lo subalterno no solo como adaptación a la dominación, sino como subversión de la dominación. Las demandas sociales presentadas por grupos, que en principio fueron ubicados en la engañosa condición de "minorías", son total y absolutamente pertinentes. Tales procesos posibilitaron la visibilización y el reconocimiento de prácticas culturales plurales en formas de organización no restringidas a los partidos políticos, creando nuevas modalidades de articulación y movilización social que involucraron a una multiplicidad de modos de expresión de lo subalterno desde lo artístico, lo mediático, lo performativo (Brito, 2005: 55).

Pero sucede que al presentar la necesaria subversión de las relaciones culturales de dominación como enfrentamiento elevando la cultura hegemónica al estatus de toda la *cultura*, la teoría contracultural reconoce como legítima a una sola expresión de cultura: la dominante. Y lo hace pues piensa la sociedad como un sistema cerrado expresado por una cultura que excluye, deja fuera a otra cultura. No es que la cultura dominante no excluya o deje fuera: al objetualizar a amplios sectores poblacionales, al llamarles "minorías", "masa", evidentemente está dejando de reconocer la pluralidad de expresiones de lo social. No obstante, la exclusión o la negación no hacen que esas prácticas dejen de existir. Al existir son culturales; y su derecho a existir, además de legítimo, es humanamente necesario. De hecho existe, con o sin el amparo de leyes, con o sin discriminación.

En ese sentido, lo subalterno que articula demandas, que enfrenta el poder en cualesquiera de sus expresiones, es cultural. La lucha contra la dominación es cultural, no contracultural. Aunque si queda claro que existe una diferenciación entre lo subalterno que se adapta a lo hegemónico, y lo subalterno propositivo. Este segundo, al reconocerse y reconocer las condiciones en las que se desenvuelve, debe subvertir las relaciones de dominación subvirtiéndose a sí mismo. Este sería el primer paso para la conformación de un proyecto que en principio podríamos llamar alternativo.

3. De las tácticas a las estrategias: condiciones de posibilidad de lo alternativo

Llegados a este punto podríamos sintetizar que lo alternativo debe provenir en primera instancia de lo subalterno. Lo subalterno que toma conciencia de sí, de su lugar en el mundo; a la vez que es capaz de reconocer una compleja relación de distinción-semejanza con respecto a otros proyectos que se reconocen como subalternos. Esta toma de conciencia es importante pues posibilita la articulación de demandas, que sean capaces de poner en sintonía praxis concretas en función de objetivos comunes (Laclau, 2005: 100).

Al proceso de reconocimiento de las demandas debe sumarse el de la organización de cómo se va a exigir su cumplimiento. Ejemplos en la región tenemos bastantes: la lucha por el agua en Ecuador, las reivindicaciones étnicas de diversos sectores poblacionales, la lucha de los maestros en Oaxaca, la de los estudiantes en Chile. Cada una de ellas ha sido capaz de movilizar en alguna medida a la sociedad civil de sus países y de la región en general.

Estas expresiones de lucha por la reivindicación y el cumplimiento de demandas concretas no son nuevos en el continente, pero si lo ha sido el modo en que se han socializado dichas expresiones, la rapidez con que lo han hecho y el carácter de enfrentamiento con las informaciones que desde la hegemonía se dan a las mismas. Es decir, han logrado ser alternativas no solamente por lo que exigen, sino por las formas en que han sabido comunicar dichas exigencias. De igual manera, por el modo en que comunican las experiencias de las que forman parte.

La conjunción entre la articulación y presentación de demandas de sectores sociales subalternos, y las maneras en que representan y ponen en común sus experiencias, sus prácticas cotidianas, puede catalogarse como la representación, desde la praxis, de expresiones de una cultura alternativa que necesariamente debe actualizarse. Esa actualización ha de producirse en el intercambio entre los miembros de las organizaciones, ya sea al interior de estas, ya sea en su vínculo con otras.

Las luchas por reivindicaciones sociales de los sectores subalternos no pueden darse en estos tiempos fuera de las luchas de los medios de comunicación. Esta, si bien no es la única dimensión, es una de ellas, pues se está jugando con la desinformación de nuestras sociedades como una manera de injerencia y de silenciar las practicas transformadoras. Frente al monopolio de la información, las organizaciones reconocen la necesidad de comunicar y compartir sus puntos de vista y propuestas. Con todo, este proceso únicamente es posible si se rediseñan las estrategias de comunicación de las mismas. Es preciso contraponer a la información de los grandes medios, que por lo general silencian o criminalizan las prácticas de los movimientos sociales, una lucha que incluya la información, pero que también se centre en la lucha por la democratización de la comunicación y por el respeto a los derechos de los pueblos a producir una comunicación que represente su cultura, sus raíces y sus luchas sociales.

En las organizaciones y los movimientos sociales del continente se presenta la necesidad de definir estrategias y políticas de comunicación entendidas como un conjunto de principios, voluntades y decisiones que definen y orientan el rumbo de la comunicación de una organización. De hecho, un número creciente de organizaciones sociales ha asumido en los últimos años que un reto pendiente es el desarrollo de políticas y estrategias de comunicación, como condición para poder afirmar su visibilidad e incidir con mayor fuerza en el debate público, como también para fortalecer internamente a la organización. Es en razón de esta doble preocupación que las actividades de comunicación son encaradas básicamente en dos niveles: las que se dirigen hacia las bases y las que se orientan hacia la opinión pública, nacional o internacional.

En términos prácticos, las políticas y estrategias de comunicación se concretan cuando las organizaciones y movimientos sociales deciden crear medios de comunicación propios, que establezcan una franca diferencia con los modos hegemónicos de hacer comunicación. Esto les permite disminuir el bloqueo de comunicación al que son sometidos por los grandes consorcios mediáticos que frecuentemente recurren al ocultamiento, tergiversación o criminalización de sus prácticas sociales, culturales y políticas.

Dentro de las políticas y estrategias concretas de comunicación propias de la praxis comunicativa de los movimientos populares a partir de los años noventa, está la de tomar en consideración la funcionalidad de los diversos niveles de la comunicación, sumado a su tradicional producción de comunicación en el espacio comunitario mediante talleres, o los proyectos de creación de radiobases, altavoces o los tradicionales murales comunitarios. Las organizaciones populares han añadido a los intercambios vivenciales, la producción de flujos de información que trascienden los límites de la comunidad para propiciar el intercambio de experiencias y de concepciones del mundo mediante la creación de redes de comunicación a nivel regional y mundial.

Si el conocimiento a nivel internacional de las experiencias culturales transformadoras y alternativas con intenciones educativas, participativas y críticas propias de algunos de los movimientos sociales ha logrado ser visibilizada, aprehendida y evaluada por otros movimientos y actores sociales, ha sido en buena medida por el aporte de las nuevas formas de comunicación masiva como manera de difusión alternativa. Por ello, vale hacer la salvedad de que Internet, las listas de correo que han permitido una comunicación constante, han facilitado el intercambio entre organizaciones, sin embargo para nada representa la completitud de las formas de trabajo político o de incidencia social. En ese sentido, lo loable del posicionamiento de las organizaciones frente a este medio de comunicación se encuentra en la superación del tradicional prejuicio ante los medios, el apoderamiento, no solo de la tecnología, sino mediante la producción de nuevas modalidades de periodismo y de noticias. Pero, sobre todo, en la seguridad con que han sido capaces de resignificar modelos de comunicación y de gestión para ponerlos en función, no en la propaganda, sino en el diálogo.

De ahí que entre las transformaciones culturales alternativas, la comunicación cumpla un importante papel en la consolidación de identidades colectivas y, además, en su posicionamiento como práctica dialógica en la compleja red de relaciones sociales que precisan ser cambiadas dentro de las dinámicas culturales constitutivas de nuestras sociedades.

Bibliografía

Acanda, J. L. (2005). "Changes in Cuban Society and their reflection in Cuban Thought from the ninetiesto the Present", en R. Hernández, M. Espina et al., *Changes in Cuban Society since the nineties*. Washington, D. C.: Woodrow Wilson International Center for Scholars, págs. 125-138.

Brito, L. (2005). *El imperio contracultural: del rock a la posmodernidad*. La Habana: Argos.

Gallardo, H. (2006). *Siglo XXI. Producir un mundo*. San José: Arlequín.

García Canclini, N. (1991). "El consumo sirve para pensar". *Diálogos de la Comunicación*.

Horkheimer, M. y Adorno, T. (1998). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.

Jameson, F. (1986). "El posmodernismo o la logica cultural del capitalismo tardío", en *Casa de las Américas* (La Habana), págs. 141-173.

Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Martín Barbero, J. (2003). *De los medios a las mediaciones*. Bogotá: Andrés Bello.

Mattelart, Armand y Mattelart, Michel (1991). "La recepcio: el retorno al sujeto", *Diálogos de la Comunicación*.

Williams, R. (1997). *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península.

Yúdice, G. (2006). *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*. La Habana: Ciencias Sociales. ■

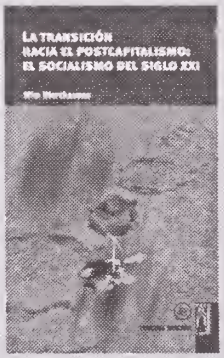
NOVEDADES DEI

Aparecida

Renacer de una esperanza

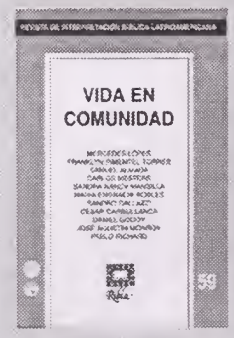
Ribla No. 58

Apócrifos del Segundo Testamento



La transición hacia el postcapitalismo: el socialismo del siglo XXI

Wim Dierckxsens



Ribla No. 59

Vida en comunidad

POESÍA Y REBELIÓN

Los sueños y la pasión del sujeto rebelde

Juan Jacobo Tancara Chambe

Introducción

Ofrecemos unos apuntes sobre el sujeto y su relación con la expresión poética. Mi tesis es que la actitud y el lenguaje poético reflejan los sueños y la pasión del sujeto.

1. Sueños

Somos nuestros sueños. El sueño nos revela nuestra personalidad e identidad. Las obras diurnas develan en cambio, nuestra función en el sistema social, es decir, los roles que en dicho sistema cumplimos. En el día, mientras trabajamos, somos aquello que hacemos. Un "engranaje" de la gran máquina. Pero al llegar la tarde, cuando el sol se va ocultando, el ruido de las máquinas se oye distante y la tierra se llena de sombras, surge el otro, el que está de lado de la noche, de la oscuridad, a quien nuestra obras diurnas invisibilizan.

A medida que nos sentimos en casa, tomando un descanso, lejos de la faena, el otro comienza a hablar y nos dice que no somos lo que hacemos (no somos el obrero, ni el oficinista, ni la ama de casa, ni el capataz, ni el electricista, ni el gerente) sino aquello que soñamos. Expuesto de otra forma, que no estamos reducidos a nuestros papeles, sino que somos posibilidad. Se sueña porque se desea ser otro, en el sueño el otro se hace presente, se hace realidad, se expresa y revela.

1.1. Deseo, escisión y plenitud

El psicoanálisis postula que cuando soñamos damos a conocer nuestros profundos deseos. Por eso se puede decir también que somos nuestros deseos. Soñamos porque deseamos. Se desea lo que no se tiene. Al desear re-descubrimos que estamos incompletos, que somos carentes de algo y anhelamos poseer lo que no tenemos. Ser un humano ¿estará relacionado a una conciencia de carencia?, *conciencia de falta* diría Octavio Paz. Deseamos porque queremos ser lo que no somos, anhelamos unidad porque nos sentimos escindidos.

El ser humano no se conforma con estar incompleto, quiere alcanzar totalidad, anhela ser Uno. ¿Alguna vez estuvimos completos, fuimos Uno? Paz señala que efectivamente una vez fuimos Uno, vivíamos en armonía con la naturaleza y teníamos identidad: nuestra diversidad interna se hallaba reconciliada; no estábamos desgarrados. El filósofo húngaro George Lukacs ve esta aporía en la literatura. Contrasta la visión del ser humano en la Epopeya de Homero y en la novela. Hay dos visiones del ser humano que reflejan respectivamente la Unidad y la escisión. Según Lukacs, Homero muestra a un ser humano que encarna los valores divinos (semidioses) y los novelistas muestran el desgarro del ser humano en la modernidad. La novela es un género burgués que contiene la crítica a la propia sociedad burguesa. En ella el ser humano está abandonado a su suerte sin Dios, errabundo, arruinado, perdido, en busca de sus antiguos valores. La novela, dice Lukacs, nos hace concientes que jamás se alcanzarán los valores del titanismo y del humano por procurarlos.

Alguna vez fuimos Uno, ocurrió en los orígenes, del cual ahora tenemos apenas reminiscencias. No hay ninguna seguridad de que fuera así, solo los exiguos recuerdos, que de vez cuando nos asechan provocándonos el deseo de volver… ¿a dónde?

¿La plenitud que anhela el ser humano no tendrá que ver con la cura de su escisión? Roger Garaudi dice

que las revoluciones no se la hacen por rencor, sino por necesidad de plenitud. El ser humano quizás sea un rebelde en busca de plenitud porque ansía curarse de su escisión. Por eso no es accidental que los proyectos modernos de sociedad apunten, en último caso, a la "vida plena". Se quiere el paraíso porque hay conciencia de que somos seres caídos. La modernidad ha hecho y hace aún esfuerzos seculares por construir el paraíso en la tierra. Ha creído que el paraíso se puede construir mediante las obras humanas, sin Dios.

No obstante, pese a los intentos de la razón por cancelar la trascendentalidad divina, las religiones hoy, como en otrora, siguen ofreciendo vida plena en el más allá. Como que se rebelan contra la autosuficiencia de la razón ilustrada y contra toda razón que niegue sus mágicas creencias. Contraponen este mundo a otro, y su lenguaje es eficaz, pues, siguen usando el antiguo lenguaje que habla al deseo de las personas. Ofrecen la cura del desgarro. Pero esta cura, para las religiones, no puede darse aquí. En este mundo no es posible ninguna cura, sino en un mundo en el más allá.

¿Habrá un más allá, otro lugar y tiempo donde nuestra escisión sea curada? Muchas religiones hacen vivir a las personas con la mirada puesta en el más allá, de tal forma que los creyentes, innumerables veces, llegan a olvidar la mundaneidad que les rodea. Viven en un sistema-mundo reproduciéndolo y alimentándolo de manera eficaz, pero su razón de ser está en el otro mundo. El mundo que está más allá permite funcionalidad al mundo del más acá. En otras palabras, se puede decir que lo que no existe, lo que solo se desea, el *otro* mundo, impulsa el que existe, *este* mundo.

Muchas personas cristianas se sienten curadas de su escisión viviendo *como sí* estuvieran de hecho en el más allá. Si les preguntáramos por la razón que mueve su fe, tal vez nos respondan diciendo que son felices. ¿Habrán alcanzado la cura? Esta pregunta seguramente les parezca irrelevante a ellas, puesto que tienen seguridad, tranquilidad y ven que todo "funciona bien", y es esto lo que cuenta para ellas. ¿Alienación? Tal vez, pero no lo saben, viven y mueren pensando y sintiendo así.

Una actitud parecida ve Paz en el poeta, aunque con una diferencia fundamental. El poeta tiene conciencia de que él no es de este mundo, pertenece a otro lugar, por eso sufre extrañamiento, ve las cosas que todos ven, pero las ve de un modo como jamás fueron vistas, las ve con otros ojos, asombrándose, pues está poseído por lo otro. Varias veces es arrebatado y transportado a otro tiempo y lugar (como le sucedió a Juan el del Apocalipsis o al mismo Pablo). Para el poeta, sin embargo, el otro mundo —tal vez aquí está la diferencia con la persona religiosa— es este mismo mundo. El otro tiempo está en medio de este tiempo. Tiene *conciencia de otredad*, pero igualmente de que pertenece a *este* mundo. Por eso experimenta nostalgia, tristeza, deseo de que este mundo sea el otro. No se puede, y el poeta vive su escisión soportándola con el lenguaje poético. Lenguaje que parece un calmante ante la experiencia de estar partido. ¿La herida de la escisión se cura con la belleza de la poesía?

Se podría decir que el poeta es consciente de su alienación. No pasa lo mismo con la persona religiosa (específicamente con los cristianos de corte fundamentalista) que quiere terminar con este mundo para vivir en el otro. El poeta ama este mundo porque ama el otro. El cristiano fundamentalista odia este mundo y proclama su fin. Este mismo odio parece evidenciarse en otros fundamentalistas, como los que defienden el mercado. Ansía morir para alcanzar el "cielo". El poeta, en cambio, se siente carne, hueso, sangre; pero asimismo se experimenta como sueño, deseo, pasión, ave, Dios; el poeta quiere vivir la plenitud en el mundo. Por eso con los poemas obra la magia, transubstanciando lo que no es en ser. Cosas que no existen vienen a existir. Lo terrible se vuelve bello. Es una magia que afirma este mundo, ya que hay "magia mala" (brujería), que aliena y divide al ser humano para siempre.

Parece que la tensión y la dependencia entre desgarro y unidad siguen siendo el problema de nuestros tiempos. Un antiguo problema que la modernidad ha renovado con fervor. Si bien la secularización del paraíso y la oferta del mismo por las religiones son salidas que la persona haya para curarse, no obstante, muchas personas ven a estas salidas como falsas. El tiempo transcurre y no llega ningún paraíso, los esfuerzos por construirlo producen —como decía Karl Popper— el infierno. Quizás por eso las religiones sigan vigentes, ellas reconocen que en *este* mundo no se alcanza ningún paraíso y muestran el más allá como el lugar de la plenitud. Con todo, cada vez son más los escépticos que dicen que el más allá es nada, es la muerte. Entonces, ¿queda afirmar la vida de manera local, cotidiana, de modo familiar? Las personas en el barrio acostumbran decir "comeremos y beberemos que mañana no sabemos". Así afirman la esperanza y la vida; pese a la carencia que sienten, van haciendo el camino de la vida.

1.2. Carencia y camino

Ser un humano ¿no estará relacionado con ser conscientes de que somos como un camino que desea llegar a la plenitud? La filósofa española María Zambrano y el mismo Paz afirman que el ser humano es camino y nunca llegada. Somos camino que no lleva a ninguna plenitud, un camino que nunca acaba, siempre camino.

Es interesante notar que a los seguidores de Jesús los llamaran "los del camino". Tal vez experimentaron el mundo como una peregrinación constante en orden de alcanzar algún día el Reino. El mismo Jesús dijo que él era el camino. Quizás la verdad sea vivir el camino, ¿aunque no se llegue a ninguna meta? Andamos porque estamos con vida, ¿hay acaso una verdad mayor que la del camino? ¿Significa esto que debemos absolutizar el camino? Tal vez una pregunta más acertada sería: ¿por qué hemos preferido detenernos en algunas obras que hemos hecho y hemos renunciado a caminar? ¿Por qué hemos absolutizado las obras y olvidado nuestra caminata? En vez de soñar hemos dicho, con un tono arrogante, "somos lo que somos y punto", sin dejar abiertas las posibilidades de ser distinto a lo que ahora somos, a *concebir* nuestro "ser" de otro modo.

Buena cosa para el cuerpo sería hacer obras para descansar y disfrutar de la vida, simples medios para vivir mejor, pero las obras nos han demandado y demandan que sacrifiquemos nuestro descanso para construirlas, derribarlas, re-construirlas y así, sin parar. Al verbo *caminar* aquí le damos dos sentidos: uno, caminar porque respiramos, mientras estemos con vida no es posible la inmovilización. Además, mientras caminamos vemos paisajes, conocemos a personas, vemos el mundo, nos relacionamos de muchas formas, en pocas palabras, podemos gozar y llorar, sentir, experimentar el camino: vivir. Caminamos para no estacionarnos en obras que provocan la perdición de nuestros deseos y sueños. Caminamos a fin de no conformarnos.

El problema que se presenta a nuestro deseo de caminar es que ya hay obras (instituciones, leyes, costumbres) que nos impiden avanzar. Obras que guardan mucha tradición y atan con firmeza a cada generación que nace. Nuestros movimientos, desde que nacemos, parecieran estar programados. El caminar libre apenas es un deseo. Para alcanzar la libertad no nos queda sino hacer obras en contra de aquellas que nos amarran. He ahí el dilema que se presenta a nuestros deseos y placer de caminar por caminar. Si queremos liberarnos a fin de sentir placer tenemos que trabajar, cumplir con el deber ético de liberarnos. Como que hay mucho por hacer antes de disfrutar. La ética del trabajo: si quieres gozar primero trabaja.

Sería ideal tan solo caminar y no sacrificarse por ningún proyecto, dejar que el cuerpo disfrute del camino, pero pareciera que no podemos andar sino tenemos una meta definida que justifique el camino ("justificación por las obras" llamaría Rubem Alves a un camino así). Entonces, el camino corre el peligro de transformarse en un medio, no es para ser disfrutado, hay que correr sobre él, sin mirar su belleza, tenemos el deber de llegar a la meta a como dé lugar.

De todas maneras no llegaremos, y habremos descubierto al final de nuestras vidas que era mejor deleitarse en el camino. El caminar sin disfrutar la caminata misma pareciera ser la oferta que han hecho el pensamiento y la práctica moderna. La persecución del "progreso" a cualquier costo, aun el de la vida.

Pensamos que es necesario distinguir entre correr en el camino, sentir la obligación de apurarse para llegar a una meta establecida: ir sobre un camino pavimentado, respetando todas sus señalizaciones, prohibiciones, que impide nos desviemos; y el caminar, sin dirección alguna, pasear, recorrer, "sacar la vuelta", devanear, sintiendo, como diría Alves, "una deliciosa irresponsabilidad". Esto último es una experiencia estética del camino, lo primero está relacionado con la ética de deberes; ambas parecen irreconciliables en nuestras sociedades (de todas formas las personas igual encuentran modos de burlar "los deberes").

Toda obra es buena si su fin es llevar al placer. Muchas de ellas son de corto plazo y nos hacen sentir satisfacción en el momento (qué ejemplo mejor y más extremo que las obras de arte), pero otras tantas (especialmente las mega-obras construidas en función de la productividad) es seguro que nos llevarán a nada, mucho menos al placer que prometen o a un placer in-esencial. Es frente a ellas que insistimos en la idea de disfrutar del camino, por más que él, al final, no nos lleve al "paraíso". Decimos esto porque parece que estamos postergando el goce hasta el fin de la obra y la muerte está cerca (también somos mortales).

La imagen del "camino" es una metáfora para expresar lo inexpresable: no podemos decir quién o qué es el ser humano. Pensamos que el ser humano es un *horizonte abierto*. En efecto, el humano no es esencia, mucho menos una "cosa". Por eso que la metáfora del "camino" nos pareció adecuada para señalar esta abertura de las personas para auto-crearse a pesar del *statu quo*, de la realidad dada; a despecho de los discursos dominantes e ideológicos, muchos de orden económico, teológico o filosófico, que dan una definición del ser humano.

El mundo que hemos hecho pareciera tener vida propia, pues, se auto-produce. Sin embargo tiene "vida" porque la consigue de nosotros. Somos nosotros, los humanos, quienes le damos vida, por más que la "vida" del mundo aparezca como si fuese "autónoma" y se enseñoree de nosotros volviéndonos siervos. En todo caso, nada es imposible para el ser humano, tenemos el poder para cambiar el mundo: el mayor poder está en el amor, en lo erótico: el principio erótico se revela contra el principio de la realidad, creando cultura, mundos nuevos, abriendo alternativas. Lo erótico no solo se dispara hacia el infinito, sino también se mueve en la cotidianidad, en el "más acá".

1.3. La cotidianidad o el "más acá"

Decir que el ser humano es camino ¿no suena a insulsez? Posiblemente el secreto para salir de la mo-

dernidad, que —como hemos dicho— ha apostado por la persecución frenética del progreso, sea volver a las cosas simples, a la "intrascendencia", vaciedad, para contrarrestar la pretendida trascendencia, la llenura hasta el cansancio de los mega proyectos modernos, retornar a aquellas cosas que no responden al afán de la productividad ni al progreso infinito; a aquellas que afirman la finitud y que inspiran no otra infinitud sino la del sujeto corporal. Reír, jugar, saborear, sentir tristeza, mirar los múltiples colores de la vida, cosas simples que nos hacen (pre)sentir que los grandes proyectos no son el fin sino el medio; que nos hacen percibir que este mundo que llamamos "real" es una ilusión; que pertenecemos a otro mundo. Cosas "vanas" que nos recuerdan el origen. Pero no quisiéramos pensar en términos de fines y medios, pues nos rehusamos a hacer de nuestro camino una ruta donde impere la *racionalidad medio-fin*, deseamos más bien algo más placentero, más estético, aunque sea un sueño.

Hay un "más allá" que no es el cielo prometido por el cristianismo que niega el cuerpo o no es un lugar ultraterreno. Más allá del orden vigente que muchas veces aplasta, está lo mundano donde afirmamos nuestros valores vitales, personales, nuestros cuerpos. El más allá de los grandes proyectos es la vida cotidiana. Así, el más allá es en realidad un más acá. El camino con sus pertrechos, piedras, hierbas, rostros, olores, presencias, ausencias, atardeceres, amaneceres, noches y días donde somos nosotros con nosotros mismos; rodeado de universos pero a la vez solos. Andamos en un sendero que solamente nosotros podemos caminar, donde nadie nos sigue y, hasta cierto punto, no seguimos a nadie, el camino de cada quién, una ruta solitaria e inédita que nos abre la posibilidad de un más acá revitalizador. Nuestro propio mundo, que no por ser solo nuestro es pequeño, al contrario, lo propio se proyecta al infinito, tal y como pasa con la obra de arte: el arte configura un mundo único que evoca la inconmensurabilidad y, a veces, hasta el universo entero.

No es camino de un solipsista sino de quien primero se descubre como un ser único que se ama, descubre su potencia para ser, y luego se comparte a la comunidad y recibe de ella abrazos. No estamos negando a la comunidad al hablar de un camino solitario, sino afirmando el derecho a la personalidad, a lo propio frente a la despersonalización de los proyectos supuestamente "colectivos" que han ganado terreno en la historia de nuestro continente. No renunciamos a los proyectos colectivos que a la vez afirman con fuerza nuestra personalidad. Sí los hay y hoy parecen ser muchos en América Latina y el Caribe, o al menos, por el momento, expresan en gran parte nuestros sueños de un mundo distinto y mejor.

Desmoronados los grandes proyectos de la modernidad —al menos hoy estamos conscientes de que no se puede humillar al ser humano y salir impune— queda afirmar la infinita posibilidad que ofrece la cotidianidad. Volvemos a la cotidianidad para re-hacernos y re-pensar nuestros proyectos, ¿qué se puede rescatar de ellos? ¿Ha valido la pena tanto dolor en su realización? ¿Cómo hacemos proyectos que den más lugar al sujeto? Es necesario re-pensar muchas cosas, nuestros mismos pensamientos. ¿Renunciamos a la Verdad con esto? No, no renunciamos a la verdad, tal vez a ciertas verdades que se han absolutizado y se han impuesto como guías ciegos: ciegos llevando a ciegos. Pero hay una verdad (la verdad de la vida) que nos dice que la verdad es que podemos re-crear el mundo, porque así lo exige el desarrollo de la misma vida humana. Nuestros ojos son abiertos y podemos ver la falta y nos colmamos de voluntad para re-crear el mundo.

1.4. Falta y voluntad para re-crear el mundo

Nada de lo que tenemos y vemos es definitivo. Repetimos, hay posibilidades esperando la mano del artista para ser forjadas. La conciencia de falta no se conforma con el mundo tal y como es ofrecido por quienes se han adueñado de él. Quienes defienden un proyecto social, político, discursan diciendo que el sistema vigente y propuesto es bueno y que es necesario amoldarse a él. No obstante cotidianamente somos informados por nuestros cuerpos que hay muchas cosas que quisiéramos cambiar, que no nos dan placer sino dolor. Y el abismo se hace evidente, no se llena, y descubrimos que tenemos que seguir caminando, algo nos avisa que aún no es el fin, que aún falta algo, que el mundo vigente no es todo lo que se puede hacer. Que debemos tender otro puente sobre el abismo. Que más allá está el fin del dolor y el comienzo del placer. ¿Ilusión, utopía, espejismo? De pronto, esta pregunta ya no nos parece importante, pues la gente tiene mucha fe, y a pesar de todos los obstáculos, secularizaciones y "peros" que se le pueda poner a su confianza, la ficción y la fe parece, de todas formas, impulsarles a la lucha por hacer realidad sus sueños.

Uno de los mayores impulsos para revolucionar la sociedad es justamente el deseo debido a la falta, la nostalgia que sentimos. Por eso Feuerbach dio bastante importancia a los sueños, porque en los sueños la criatura oprimida proyecta sus deseos por cosas que no tiene, por cosas ausentes. Y esto no tranquiliza ni conforma, sino afirma la conciencia que busca y que en cualquier momento se levantará como protesta, acusando la necesidad de poseer lo que se desea. Aunque el soñador únicamente sueñe y no haga nada (en el sentido que no haga "grandes" obras). No hace la gran revolución que se espera, pero en su intimidad

sueña y los sueños le dicen que él no es lo que es. Basta esto, que no es poco, para que el soñador redescubra su *sujeticidad*. El soñador siente que es otro. Paz a esto llama *conciencia de otredad*. Nosotros lo reconocemos como conciencia de que somos sujetos.

¿Un intimismo que por no causar un efecto colectivo tiene poca importancia social? Si llegásemos a esta conclusión —que hemos oído decir a muchas personas que desean mover multitudes para la revolución social— cometeríamos un error al despreciar la potencialidad más íntima de las personas, de cada quien. Nosotros apostamos que es debido a sus sueños más hondos que el ser humano comienza el proceso de la revolución. Las personas acuden —digamos para graficar— a las armas no solamente porque se dejan convencer por un predicador que anuncia el cambio y el camino, sino porque pueden interpretar las palabras del predicador a partir de sus sueños más secretos y reconocer que el camino que señala el predicador rebelde es un camino parecido al que quieren recorrer. Las palabras del predicador despiertan la rebeldía adormecida en su cuerpo.

Cuando los soñadores se encuentran, realizan intersubjetividad y conspiran. Alves dice que conspirar significa respirar el mismo aire y amar las mismas cosas. La conspiración es lo que da inicio a la comunidad de soñadores, inconformes de este mundo tal y como es. Cuando los sueños se vuelven colectivos, cuando comienzan a salir de la creativa oscuridad a la luz pública, cuando más soñadores empiezan a reconocer sus propios sueños en los sueños de los otros y vislumbrar la posibilidad de hacerlos realidad, es cuando el orden comienza a peligrar y temblar.

La conciencia de falta —y la historia nos lo muestra— ha sido un motor para las grandes obras del ser humano. Hicimos lo que hicimos porque quisimos llenar la falta que sentíamos. Pero el olvido ha sido nuestro peor enemigo. Nos hemos olvidado que no somos nuestras obras y que somos justificados por gracia, que somos libres. Nos hemos olvidado de desear. La conciencia de falta fue sepultada y en su lugar hemos puesto una de deshumanizantes obras.

Habíamos dicho que las obras del pasado atan, programan y nos quitan la libertad. Parece que no nos queda sino la lucha para deshacernos de ellas. Vamos a luchar no porque creamos totalmente en un paraíso (qué difícil es ahora decir que el paraíso está ahí, "a la vuelta de la esquina"). Sino lucharemos porque estamos conscientes de que nuestros cuerpos quieren extenderse y expresarse por doquier y hacia el infinito, somos creadores a pesar de todo obstáculo, incluso, muchas veces, gracias a los obstáculos. Luchamos por fe, pues sabemos que el bien y la vida triunfarán. Nuestra lucha no es certeza es apuesta, saltamos al vacío porque sabemos que hay una red que nos sostendrá. He aquí la belleza del riesgo.

Estamos tan llenos de vitalidad que ni el *statu quo* ni el mundo dado puede detenernos, y lo sabemos. Hay tanta vida en nuestros cuerpos, en la comunidad, que damos por hecho que el mundo, las cosas, serán nuevas; y nosotros mismos volveremos a nacer.

La conciencia de falta nos lleva a la creación de la cultura o de la contra-cultura. A re-construir el mundo humano, pues, frente a un mundo que niega el desarrollo de la vida, la falta se hace más grande y puede impulsar la destrucción de este mundo en orden de crear otro.

¿No hay aquí una cierta apología de la destrucción? No necesariamente apología, aunque sí una descripción de lo que ha significado nuestra historia. La destrucción no siempre ha llevado a la edificación de algo mejor (como expresa el dicho popular: "el remedio resulta a veces peor que la enfermedad"), aun así ante un mundo que pone entre paréntesis al ser humano y lo reprime, no queda sino destruirlo. Algunos nos dirán: "no a la violencia y sí a la vida". Compartimos esta consigna, no obstante hay momentos en los que no hay otra salida para que la vida transborde si no la destrucción del orden vigente con miras a crear otro que permita el desarrollo de la vida: no se puede poner paños nuevos para remendar trapos viejos. Es un momento que no se repite, una resistencia de los cuerpos negados. No es una regla, pero la historia nos muestra que hay tiempos así y lo habrá en el futuro. Más bien pareciera una regla del cuerpo que se resiste a ser reducido a objeto de producción, o mejor, viendo el contexto de desempleo y la exclusión que viven muchas personas en Latinoamérica y el Caribe, no aceptan ser nadificados ("ninguneados", dicen algunas personas). Luego, no es apología de la destrucción, sino conciencia histórica y el poder del cuerpo humano.

Entre más es la represión del cuerpo más aumenta momentos así. Es como una reacción a la violencia desmesurada, al poder incontrolable que asesina y destruye la vida. Son las personas que se defienden ante las amenazas de la muerte. Pero no solamente se defienden sino crean alternativas y espacios de celebración y gozo, espacios estéticos, bellos, que es otra forma de resistir, luchar y "destruir" lo que causa dolor y sufrimiento.

A las personas se les puede privar de su libertad, se les puede quitar muchas cosas, pero jamás arrebatar sus sueños y ahí está el germen de la rebelión. Cuando el goce estético es negado se vuelve deseos y sueños, y una amenaza latente, pues en cualquier momento explota como revolución: el principio del placer se vuelve incontrolable.

Aquí no hablamos de la Revolución (con mayúscula), aunque tampoco descreemos que no suceda una, en tanto haya sueños es una posibilidad latente. Por ahora hablamos de la revolución como el cambio del

orden por las fuerzas de los soñadores. La potencia del ser humano está en sus sueños. Ahí se revela lo que somos. Somos, dice Alves, lo que no somos. En efecto, *hay revolución porque queremos ser lo que todavía no somos*. ¿Quiénes somos? Lo que no somos, ausencia. Es lo inexistente lo que nos mueve hacia el ser: y seremos lo que seremos.

He aquí la cultura, que no es trascender únicamente el determinismo biológico, sino todo determinismo del mundo humano ya creado, por más que este se auto-produzca y a pesar de su "complejidad". Una cultura viva es aquella que logra re-fundar el propio mundo creado, sus gestores y reproductores caen en la cuenta que lo hecho no puede ser lo final y definitivo, hay otro mundo que viene, este mundo está preñado del otro. Mundo otro que ahora no existe, que es nada, pero que está en los sueños, en los deseos más hondos de las personas. Mundo por el cual, pese a su inexistencia, sentimos una fuerte pasión. Amamos la presencia de un mundo ausente.

2. Pasión

Generalmente lo que impulsa la acción no es solo el argumento que teje nuestro raciocinio, sino la pasión. El argumento de la razón (entendida esta como hija del Iluminismo) es necesario, sin embargo nos atrevemos a pensar que no podría hacer gran cosa si no hay pasión que nos mueva a actuar. No queremos entrar a reflexionar acerca de los incontrolables detalles que podrían contener el tema de la pasión, porque es lo mismo que hablar del amor —al final, pasión y amor son lo mismo—, sino queremos tan solo hacer una indicación, por decirlo de alguna manera, general sobre el tema de la pasión. Enfocar, en esta oportunidad, la pasión que las personas sienten por las cosas que desean.

2.1. Somos lo que amamos y comemos

Se desean muchas cosas, vivimos en una sociedad consumista donde los deseos son tantos que llegan, por momentos, a ser efímeros. No nos referimos ahora a estos deseos del consumo, deseos mezclados con capricho y alienación, empujados por los medios de (des)información, por los cuales el mercado seduce [1].

Hay un deseo hondo que no hace amar, *somos lo que amamos*. Amamos el mundo; cosas que podemos saborear, que vienen por gracia, todo aquello que parece recordarnos que fuéramos hechos para el placer. Lo que entra por nuestros sentidos. Aquello que nos provoca el sentimiento de que vale la pena existir o respirar este mundo. Amamos el mundo. Viene como una sensación personal, nadie puede sentir esto por ti ni por mí, es todo tuyo y todo mío. Amamos el buen gusto de la tierra, de las cosas, de la naturaleza, de las personas, de los animales, de los seres visibles e invisibles. Nos amamos y amamos las posibilidades de ser más de lo que ahora somos. Amamos trascender.

Alves dice que nuestros cuerpos quieren abrazar el universo entero en una entrega apasionada. La razón no basta para la revolución, sino la pasión; y no se trata de una exigencia: para que haya revolución *tienes que tener* pasión. No, no es un "tienes", hay revolución porque hay pasión. Sin pasión no hay revolución. Los seres humanos se apasionan por lo que no tienen y desean tener. Otra vez, lo que no existe es aquello que nos provoca, y surge la pasión. ¡Cómo nos gustaría que el mundo natural, indiferente a nuestras intenciones, correspondiera a nuestro amor! ¡Cómo nos gustaría expresar a nuestras anchas al niño que duerme en nosotros, terminar con el juego serio del mundo adulto (céntrico) y jugar libremente como un niño o una niña! ¡Cómo nos gustaría comer aquello que deseamos comer, la fruta que se nos prohibió!

Hay pasión, amor, en el acto de comer. Alves dice que el cuerpo quiere comer porque ama, somos seres comelones y amantes. *Somos lo que comemos* y amamos. Comer significa —dice el teólogo brasileño— incorporar las cosas que comemos. Amar es hacer parte de nuestro cuerpo el objeto o sujeto de nuestro amor. Amamos las cosas, por eso las comemos. Por eso quisiéramos comerlo todo, tenemos un apetito voraz. Quisiéramos desayunar el universo entero.

Para Alves, antes de hablar tenemos hambre y comemos. Primero comemos, luego existimos. Tomando esta sugerencia del poeta brasileño podemos decir que *en el principio era el hambre*. Comulgamos y comemos esta idea, en el principio no es la palabra sino el hambre.

Quisiéramos comer al otro. Alves pone el ejemplo de la Eucaristía, o la Santa Cena para los protestantes, donde comemos a Cristo: antropofagia. Para la tradición católica se come realmente a Cristo, para los protestantes se come el símbolo "Cristo", en todo caso se come al final. Los luteranos comen símbolo y cuerpo a la vez. Porque no solo de Pan viven las personas sino también de la palabras, dijo Jesús al Tentador.

Hablamos porque tenemos hambre, apunta Alves. Fue debido al hambre que aprendimos a hablar. La palabra surgió porque no había comida que satisfaga nuestros apetito fundamental. ¿Cuál es este apetito? Hacemos poesía porque tenemos hambre de una comida que no existe.

[1] Quienes llevan adelante la seducción, saben que somos seres que deseamos, por eso apuntalan directo a ellos.

En efecto, comemos palabras y no solamente el alimento físico. Las palabras calman nuestra hambre. ¿Qué palabras queremos comer? Existen muchas palabrerías que en vez de provocarnos deseos de comerlas nos producen rechazo, nos empalagan antes de comerlas todas y las vomitamos, nos indigestan. Son palabras in-esenciales, palabrerías que circulan a diario, en especial por los medios de (in)comunicación, y que llenan el ambiente, que irrumpen en nuestras casas y en las calles sin pedir permiso. El mundo está lleno de palabrerías que en vez de comunicar algo importante para nuestro apetito esencial, nada más meten ruido y mienten.

Queremos comer las palabras que producen esperanza, las palabras que nos muestran la posibilidad de otro mundo, comer la Palabra que se hizo carne, del cual habla el Evangelio de Juan. La Palabra que hace bien a nuestros cuerpos, Palabra de amor, que no son productos de un largo proceso de sistematización ni del mucho pensar, sino del sentimiento. Palabra que se come, que se incorpora, que hace parte de nuestro cuerpo y da placer: la Palabra Original.

2.2. La Palabra Original

Hay palabras que registran en nuestros cuerpos la marca del dolor. Palabras que dañan. Esculpidas en nuestra carne nos recuerdan sufrimientos. Aquí no nos referimos a estas palabras, sino a la Palabra Original, aquella que suaviza las palabras que causan dolor. La Palabra del Principio. Hay una Palabra que los poetas buscan y jamás pueden expresar totalmente en sus poemas. Los poemas son intentos fallidos por pronunciarla. Alves dice que la teología misma es un intento fallido por pronunciar la Palabra Original. Tenemos pasión por esa Palabra. Deseamos que esa Palabra nos posea y nos embarace, Palabra creativa. Que tiene el poder de transformar el mundo, que no pertenece a nadie porque pertenece a todos y todas.

Palabra que escapa al control del poder que aplasta, Palabra de gracia, que surge del vacío, nadie lo produce, que trasciende el tiempo cronológico. Palabra eterna, del principio y la última Palabra antes de morir. El Alfa y la Omega. La filosofía no es sino un ensayo fallido por decir esta Palabra. El arte busca expresarla. Esta Palabra está presente en todo tipo de arte, incluso en actos: una marcha campesina, como tantas que vimos en Bolivia.

¿Qué es o quién es esta Palabra? El cristianismo dirá que es Dios, Cristo, las religiones en general señalarán a sus respectivos y misteriosos dioses, las filosofías o teologías darán infinidades de respuestas: el Ser. Pero es insuficiente. Los poetas dirán que se trata de algo con que cubrimos el Silencio o el caos primordial. Nosotros —interpretando a Paz y a Alves— decimos que es la Palabra que nos salva de la Nada, del Vacío o del Silencio. La Palabra desde donde nacen todas las demás palabras. Sin ella el ser humano no hubiera podido nombrar el mundo, nombrarse a sí mismo; no hubiera podido entonces hacerse un humano. Nuestra capacidad de hablar se debe a esa Palabra primera. La muerte viene cuando esa Palabra ya no nombra el abismo, pues esta Palabra es la que nos salva del sinsentido del abismo y de la muerte. El abismo aparece tal y cual es y el viento del silencio sopla para apagar nuestra vida. La muerte es insignificancia, el silencio, la nada, cuando ya no hay nada que decir. El silencio contemplativo no es el silencio como tal, sino una forma de cubrir con belleza el abismo.

Esa Palabra pondrá fin a nuestra hambre, la esperanza es que efectivamente lograremos comerla. Hay pesimistas, o lúcidos, quienes dicen que no la comeremos nunca, viviremos deseando comerla, mas no la comeremos; tal vez otra generación la coma. La Ilustración fue un intento de comer esa Palabra pensándola, pero los románticos, la otra cara de la modernidad, se dieron cuenta que la Palabra no se piensa sino se come. El pensar mucho, el hablar mucho, el "devorar" palabras, el escribir, es hambre de esa Palabra. Aquí escribimos porque tenemos hambre. Jesús mismo era consciente de esto, por eso animaba a ser hambrientos y sedientos por justicia. Escribimos, hablamos, porque deseamos que haya justicia. La Palabra Original está relacionada con la justicia.

El ser humano puede hablar porque anhela decir esa Palabra. Trascendió el mundo biológico que lo determinaba gracias a la Palabra y anda en busca de esa Palabra. Sin embargo no todos buscan, pareciera que no todos están conscientes que existe una palabra así. Al parecer la rutina diaria, los roles, los afanes, el amor al poder, la miopía y otras cosas que se pueden agregar, no permiten ver que somos más de lo que creemos ser. Pero tampoco se trata de decir *debes ser más* de lo que eres (otra vez el peligro de la ética que obliga y por tanto amenaza con esclavizarnos con deberes), no, sino —como dice el filósofo Enrique Dussel siguiendo a Heiddeger— el ser humano es 'poder-ser-más' por su misma "constitución". Y no solo 'seres-para-la-muerte', sino, como creía el filósofo francés Emmanuel Levinas, 'seres-para-más-allá-de-la-muerte'. Es que esa Palabra es la misma Palabra que nos resucita. La que Jesús usó para despertar a Lázaro. La Palabra de la creación, tal y como lo cuenta el Génesis, la Palabra de juicio, como la que menciona el Apocalipsis; la Palabra de la re-creación de la que habla el profeta Isaías, que provoca, según Joel, visiones, sueños, profecías. Esa Palabra, como señala el salmista, está en la boca de los niños y en la de los que maman. Palabra inédita, un lenguaje nuevo que funda un mundo nuevo y a un nuevo ser humano. Palabra aún no pronunciada. Tenemos pasión por la Palabra Original, es ella la que nos informa sobre el sujeto.

3. Sujeto: sueños y pasión

¿Quién es el sujeto? Esta es una pregunta que no encuentra respuestas, y es mejor que así sea puesto que si se dice el sujeto es esto o aquello se lo determina y, a partir de ahí, devienen concepciones del ser humano con las que se erigen obras que aplastan al mismo ser humano. Frente a todas las obras humanas el sujeto no-es.

Ninguna obra humana es el sujeto, ninguna construcción puede llenar las expectativas del ser humano, ninguna concepción del ser humano agota las posibilidades de ser un humano. Ninguna revolución, ningún proyecto de sociedad, nada de lo que tenemos es el sujeto. Esto los poetas lo saben, por eso hacen poemas, para cantar la ausencia del ser humano.

3.1. Corporalidad infinita

El sujeto es cuerpo, tiene hambre, sed, frío, necesita compañía o mirar el atardecer. Es finito, es carne. El humano es el único ser vivo que se pregunta por su cuerpo. No solo se pregunta por su ser abstracto, como postulan algunos filósofos, sino por su cuerpo concreto. Cómo hacer para trascender el límite de su corporalidad. De esta forma su cuerpo se extiende, como decía Jorge Luis Borges, valiéndose de herramientas que reemplazan sus manos, sus pies, en fin, sus cinco sentidos (telescopios, vehículos, palas mecánicas, excavadoras, parlantes). No conforme con extender sus miembros y sentidos, el cuerpo trasciende con base en el lenguaje y la imaginación. Borges habla del libro, que no es necesariamente extensión de ningún miembro, sino de la imaginación. En efecto, el cuerpo hace poemas, cultiva la ficción, inventa, en fin, vuela a mundos desconocidos. El cuerpo no es apenas carne, el cuerpo del ser humano es infinito. Pero a la vez concreto. Franz Hinkelammert diría que el ser humano "es lo finito atravesado por lo infinito". Lo finito es el cuerpo, pero el mismo cuerpo es infinito. Nuestros cuerpos están limitados y mueren, pero a la vez realizan infinitas relaciones y proyecciones, es decir, trascienden sus límites biológicos y se reconocen como sujetos.

La inversión de los Derechos Humanos se da justamente porque se actúa a partir de una definición de lo que es el sujeto. Lo mismo pasa cuando se asesina a personas concretas, los cuerpos, a nombre de salvaguardar la "civilización" o el "género humano". Todo imperio impone e imperializa una concepción del "ser humano" a partir de la cual actúa y puede matar sintiéndose que sirve a la "humanidad". El cuerpo es abstraído a niveles absurdos. Entre otros lenguajes, es la poesía la que nos recuerda otra vez que el sujeto es cuerpo, cuerpo que se hace palabra poética.

3.2. Palabra poética: ¿razón o irracionalidad?

El teólogo de la liberación Jung Mo Sung, interpretando a Hinkelammert, dice que *el sujeto es ausencia*, por lo que no puede ser pensado como reducido a un rol social, por más que sea este un rol revolucionario, el sistema social dominante no puede reducir al sujeto. El sujeto es potencia de ser, pero nunca se objetiva.

La poesía está relacionada, en otras cosas claro, justamente con el intento por decir esa ausencia del sujeto. Para nosotros es un lenguaje que busca nombrar al sujeto. No obstante es tan solo un intento. De ahí que el lenguaje poético —aquí estamos pensando en la propuesta de Octavio Paz, para no hacer generalizaciones sobre lo que significa "poesía"— habla de la nostalgia (elemento importante para referirse al sujeto como ausencia), del deseo de plenitud.

Muchas veces los poetas gustan, por ejemplo, de un lenguaje irracional para cuestionar la falsa "racionalidad" que se hereda, comunica o enseña. Acusan a la totalidad vigente (especie de completud mentida) de ser una ficción que, como toda ficción, no debería pretender una verdad con la que se aplasta y humilla al ser humano. La poesía nos reserva y guarda de la razón que castra. En este tiempo donde la razón instrumental impera y donde racionaliza lo irracional, nuestra razón, por momentos, viene a ser lo irracional que sugiere muchos poemas y muchas obras de arte. No solo ellos, aquí los ponemos como ejemplo, puesto que son las obras más polisémicas e inaprensibles que el ser humano ha hecho y hace. Su misma polisemia nos lanza fuera de la totalidad vigente que quiere volvernos funcionales.

La poesía o el arte en general, muestran muchas veces lo irracional que resulta nuestra sociedad. La gran verdad de nuestros proyectos tal vez no sea verdadera. El arte promete otras cosas, porque acusa que en lo que tenemos no hay promesa. El arte es promesa, como dice Theodor Adorno, pero una promesa quebrada, ya que pese a que promete algo muestra la imposibilidad de la promesa. Pero lo imposible devela la posibilidad: la utopía en este mundo.

Para Adorno, el arte expresa el proceso humano en la construcción del mundo, sin embargo no muestra la totalidad que se postula como mundo, sino los fragmentos de dicha totalidad, donde mejor se ve el dolor acumulado y la esperanza del ser humano por trascender la pretendida cerrazón de la totalidad. La obra de arte se resiste a ser reducida por la totalidad, por el lenguaje de las prohibiciones que el humano se ha impuesto, es así como promete y trasciende.

La poesía es posibilidad porque el sujeto es posibilidad. La potencialidad del sujeto se expresa en la poesía. La poesía es una de las mejores obras del ser humano para expresar sus anhelos. La poesía existe

porque el ser humano anhela y ama. Es un lenguaje con la que el cuerpo del ser humano se extiende y se afirma en tanto humano.

El sujeto es siempre potencia. Paul Tillich dice que el ser humano es una tensión entre ser y no-ser o entre finitud e infinitud. Para él, las personas sienten congoja porque son conscientes de que la plenitud existe en ellas, aunque no la viven completamente; a la vez, sienten coraje porque saben que pueden trascender su condición. El ser humano es coraje, no se conforma con lo que tiene y es. Quiere ser otro, pero a la vez es prisionero de sí mismo. Siente la presencia de su *sujeticidad* pero en un "abrir y cerrar de ojos" siente ausencia, es lo que no es, lucha y quiere ser.

3.3. El pálpito de la ausencia

Siguiendo a Alves, para entender, aunque sea provisoriamente, quién es el sujeto, hay que preguntar que desean comer las personas que sueñan. Como psicoanalista, nuestro autor dice que ser sujeto (Alves prefiere hablar de *conciencia* o *personalidad* antes que de sujeto) es volverse niño: en nosotros hay un niño que quiere jugar. Hay un niño que llora, se siente perdido en el bosque, un niño a quien hemos abandonado. También dice que somos la Bella Durmiente que espera el beso del príncipe para romper el hechizo del largo sueño y despertar.

Refiriéndose a la educación formal señala que esta nos ha vuelto sapos, justamente por el poder de la palabra que "educa" y embruja. Nos ha hecho creer que no somos príncipes sino sapos, hemos creído esa palabra y vivimos en el charco, hablamos el lenguaje de los sapos y se nos olvidó cantar, pues cuando éramos príncipes cantábamos, ahora croamos; nos volvimos sapos en todos los sentidos. Con todo, hay un príncipe dentro de nosotros que espera el beso de una princesa para volver a ser lo que éramos. Interpretamos que Alves se está refiriendo al sujeto. Ese niño perdido en el bosque, la Bella Durmiente, el príncipe, es el sujeto.

Alves da mucha importancia a los cuentos infantiles, puesto que ellos guardan memoria de lo que somos. "Había una vez en un reino muy lejano…", ¿a qué tiempo se refiere, al cronológico? No, Alves habla de lo que ahora deseamos, del otro mundo que está adormecido en nuestros cuerpos: de nuestros deseos más originales. La Bella Durmiente, príncipes, brujas, madrastras, no muestran sino el otro que habita en nosotros.

Para Octavio Paz, la poesía es la otra voz que nos anuncia nuestra otredad y otro mundo. La presencia ausente del sujeto aquí está por todos lados. Por eso no se puede matar al sujeto, aunque se lo intente, resucita y vuelve una y otra vez. Pues, ¿cómo se puede matar el poder de la ausencia? Que no se lo pueda eliminar quiere decir que es irreducible a cualquier definición, a cualquier sociedad o rol, porque es alguien que todavía no nace pero que nacerá. Alves dice que el sujeto retorna en los poemas o en los cuentos infantiles, para el teólogo brasileño el sujeto es el "Hijo del mañana".

Por su parte, Octavio Paz afirma que el ser humano a pesar de que ya dista mucho de su origen, desea retornar de donde vino. No se trata de un retorno a la Edad Primitiva, sino un retorno a un tiempo de los todos los tiempos, a un lugar que no es ningún lugar, a la tierra prometida, al paraíso que no está en ninguna parte porque está en todas partes y en todo tiempo, aquí y ahora, tal y como el reino del que hablaba Jesús.

Conciencia de ausencia, querer ser lo que no somos, desear volver a la Tierra Prometida, es rebelión latente. Jamás un descanso de indiferencia, jamás un conformarse con lo dado. Como ningún proyecto puede llenar este vacío, siempre habrá luchas, no vendrá el fin de la historia como quería Francis Fukuyama dos décadas atrás. Mientras haya ser humano siempre habrá memoria (historia, cuentos, mitos, leyendas, poemas) y constante lucha: como el río que lucha por sortear los obstáculos que le impiden correr libre; río que nace y renace una y otra vez. Como las olas del mar que están brincando por siglos. Como un pueblo que produce belleza en medio de su pobreza y marginación. No se puede lograr una definición del sujeto, porque siempre habrá sujeto que luche por ser lo que no es, por hacerse presente en medio de su negación u olvido, por ser bello en medio de tanta fealdad que lo reduce.

Dijimos que ningún proyecto es más que el sujeto, por eso ningún proyecto puede absolutizarse, ninguno puede hacer leyes a espaldas del sujeto, si alguien lo hace, cree haber obviado al sujeto, pero el sujeto siempre reaparece, siempre hay sujetos conscientes dispuestos a derribar estructuras de poder que niegan. ¿No estamos con afanes deterministas al decir "siempre" y "jamás", no pecamos de soberbia? No, para nada, primero la historia nos lo dice; segundo, expresamos nuestra esperanza que al final sean el placer y la vida los que triunfen sobre la muerte. Esta es el contenido de nuestra religión. La vida está ahí y en contra de cualquier pronóstico fatalista, ella seguirá.

Por supuesto que sin estructuras, si se quiere, para ser más específico, sin instituciones, la vida humana no es posible, puesto que hay que organizarse para vivir (aunque en escala reducida, pero hay que organizarse); cierto que las instituciones administran la vida, pero también es evidente que ellas, si se absolutizan y, si no se refundan cada cierto tiempo, se convierten en administradoras de la muerte. O mejor, las instituciones administran desde sus inicios la vida y la muerte, ya que ellas están siempre juntas: necesitamos afirmar la vida porque a cada instante está la posibilidad de morir (por eso el dicho popular dice: "nadie tiene la vida

comprada") pues, pasado el tiempo revolucionario cuando fueron fundadas, poco a poco, debido, como sabemos, al movimiento de la vida, de la historia, al mismo olvido de quienes las sostienen —pareciera que nuestra tendencia al olvido es una constante—, tienen que revitalizarse y lo mejor es re-fundarse, si no se anquilosan y mueren, y si no se suicidan, el sujeto rebelde les da fin.

En nuestro mismo ser funcionan juntas la vida y la muerte, anabolismo y catabolismo, cómo no van a estar funcionando en ellas, en nuestras instituciones que son extensiones de nuestros cuerpos. Las instituciones son herramientas de nuestros deseos. Si ya no responden a los mismos, han perdido su sentido.

Conclusión

El ser humano en tanto sujeto es irreducible a sistemas sociales, instituciones, leyes, lenguajes, teorías. Siendo negado por ellos, se afirma muchas veces en la poesía.

La poesía es el lenguaje del ser humano, de sus utopías y pasiones. Es un lenguaje que escapa a toda manipulación lingüística, es un lenguaje rebelde que trastoca la misma normatividad de la lengua y, por tanto, de los mundos implacables y enteros que se intentan construir con ella. La poesía es el lenguaje de la revelación, la revolución o la re-vuelta; un lenguaje siempre nuevo que escapa a los esquemas sociales (re)fundando el mundo.

La poesía, como la obra de arte (hay que ver obras específicas para constatar esto), pareciera preservar la conciencia del ser humano, aquella que nos recuerda constantemente que somos más que los roles o sujetos trascendentales sin piel. La corporalidad del ser humano lo trasciende todo, hasta el mismo lenguaje poético. No es posible nuestra reducción a meros consumidores, ni a nuestros roles sociales asignados, somos más que eso, somos también lo que no somos, somos potencia de ser, somos lo que deseamos, lo que soñamos; somos nuestras utopías, nuestra libertad, lo que amamos... somos todo ello sin dejar de ser cuerpo.

¿Quiénes somos? Es la pregunta que no es posible responder de manera definitiva. La poesía, entre otras cosas, formula una y otra vez esta pregunta, y una y otra vez intenta decir, aunque no siempre de manera directa, algo sobre nuestra identidad. Sobre todo, la poesía es el lenguaje del cuerpo y la pasión.

Pienso que un lenguaje así, sin pretender nada más ni nada menos, es de por sí crítico de una sociedad, como la que tenemos hoy, que niega al sujeto al promover la totalización de la racionalidad medio-fin, que lo pone como simple medio para fines que lo están destruyendo.

Repetimos: el sujeto es camino, nunca llegada, no es una meta. No es esencia. Es un sueño, un deseo, es pasión, un lenguaje que articula la ausencia; una palpitación; lucha por ser desde el no-ser (potencia). Irreducible a definiciones, instituciones, obras. Es rebelión, es placer. Es un poema todavía no escrito.

Bibliografía

Alves, Rubem (1981). *Variações sobre a vida a morte. A teología e a sua fala*. São Paulo: Edições Paulinas [versión en español: (1982). *La teología como juego*. Buenos Aires: La Aurora].

Alves, Rubem (1990). *The poet, the warrior, the prophet*. London, Philadelphia: SCM Press–Trinity Press International.

Alves, Rubem (1994). *A alegria de ensinar*. São Paulo: Ars Poetica, 4a. ed.

Alves, Rubem (2005a). *Um céu numa flor silvestre: a beleza em todas as coisas*. Campinas, SP: Verus Editora.

Alves, Rubem (2005b) [1990]. *Tempus fugit*. São Paulo: Paulus, 8a. ed.

Adorno, Theodor W. (1980) [1970]. *Teoría estética*. Traducida del alemán por Fernando Riaza. Madrid: Taurus.

Borges, Jorge Luis (1979). *Borges oral*. Buenos Aires: Emecé-editorial Belgrado.

Borges, Jorge Luis (1986). *Ficciones*. Buenos Aires: Emecé.

Dussel, Enrique (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Tomo I. Buenos Aires: Siglo XXI Argentina editores, 1a. ed.

Feuerbach, Ludwig (1975) [1960]. *La esencia del cristianismo*. Traducido del alemán por José L. Iglesias. Salamanca: Sígueme.

Hinkelammert, Franz J. (2005a). *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. Heredia (Costa Rica): UNA.

Hinkelammert, Franz J. (2005b). "Prometeo, el discernimiento de los dioses y la ética del sujeto. Reflexiones a partir de un libro", en *Pasos* No. 118 (marzo-abril), págs. 7-24.

Heidegger, Martín (1993) [1927]. *El ser y el tiempo*. Traducido del alemán por José Gaos. Madrid: Editorial Planeta-De Agostini.

Lukacs, George (1985). *El alma y las formas/Teoría de la novela*. Traducido del alemán por Manuel Sacristán. México D. F.: Editorial Grijalbo.

Mo Sung, Jung (2005) [2002]. *Sujeto y sociedades complejas: para repensar los horizontes utópicos*. Traducido del portugués por Luciano Glavina. San José: DEI.

Negri, Toni (2000) [1988]. *Arte y multitudo*. Traducido del italiano por Raúl Sánchez. Madrid: Trotta.

Nietzsche, Friedrich (1995) [1872]. *El nacimiento de la tragedia*. Traducido del alemán por Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza editorial.

Paz, Octavio (1997). "La dialéctica de la soledad", en Ídem. *El laberinto de la soledad*. Madrid: ediciones Cátedra.

Paz, Octavio (1999) [1956]. *La casa de la presencia: poesía e historia*. Tomo I. Barcelona: Círculo de Lectores-Galaxia Gutenberg.

Tillich, Paul (1972) [1962]. *Teología sistemática I: la razón y la revelación; el ser y Dios*. Traducido del inglés por Damián Sánchez y Bustamante Páez. Salamanca: Sígueme. ■

COMENTARIO AL LIBRO JESÚS DE NAZARET I, DE JOSEPH RATZINGER [1]

*Eduardo Hoornaert**

En los intervalos de sus múltiples compromisos como líder de la Iglesia Católica, el papa Benedicto XVI encontró tiempo para concluir un libro que estaba preparando desde hace algún tiempo y que presenta en diez capítulos la primera parte de la vida de Jesús: su bautismo, sus tentaciones, las pláticas (exposiciones) sobre el Reino de Dios, el sermón de la montaña, las oraciones, los discípulos, las parábolas, las grandes imágenes de San Juan, la confesión de Pedro, la autodefinición. El libro refleja una gran meditación sobre la figura de Jesús y puede representar, en los anaqueles de nuestras librerías, una saludable opción frente a tantas publicaciones sensacionalistas que presentan a Jesús como el mayor psicólogo que haya existido, el mejor líder y —¿por qué no decirlo?— el mejor vendedor. El autor sabe valorar la belleza, la espiritualidad de la vida y la "liturgia cósmica". Él se muestra en sintonía con autores como Romano Guardini, Hans Urs von Balthasar, Evdokimov [2], Pieter van der Meer y Reinhold Schneider, todos citados en la bibliografía. Las páginas acerca de las "grandes imágenes de San Juan" (agua, pan, vino y pastor), por ejemplo, son excelentes. Estamos delante de una meditación y profundización de la fe.

El autor muestra que pretende situarse en la trayectoria de las investigaciones en torno del "Jesús histórico" que han ocupado a muchos especialistas en estudios neotestamentarios en los últimos ciento cincuenta años. Es ese aspecto el que pretendemos comentar en esta reseña. El autor inicia el libro con una larga introducción de casi veinte páginas en la cual explicita que no pretende nada más escribir un libro de espiritualidad, sino, al mismo tiempo, un ensayo de carácter científico. Y dice con mucha franqueza que no escribe en su calidad de líder de la Iglesia Católica, sino en la calidad de estudioso del asunto y que, por tanto, todo(a) lector(a) puede libremente discutir lo que expone, sin preocuparse por cuestiones de "magisterio" (pág. 19). La única cosa que pide es simpatía por su esfuerzo. De mi parte, solo por el hecho de que un Papa decida estudiar con seriedad los evangelios y esté dispuesto a aceptar críticas, siento simpatía. Pensé entonces en tejer algún comentario crítico en torno de los dos últimos capítulos del libro: la profesión de Pedro y la autoafirmación de Jesús.

En el penúltimo capítulo del ensayo el autor interpreta el famoso pasaje de Mt 16,17-19, sobre todo las palabras: "Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi iglesia". Son palabras que —leídas hoy— tocan la sensible cuerda de la autocomprensión de la jerarquía católica. Los católicos estamos acostumbrados a leer la frase en un sentido institucional, lo que se evidencia en las enormes letras que figuran en la cúpula de la Basílica de San Pedro en Roma. Pedro sería la Piedra sobre la cual Jesús pretende construir su iglesia. Mal nos damos cuenta de que esa lectura de Mt 16,17-19 no es la tradicional, pues apenas aparece en el siglo V. En los primeros siglos, los referidos versículos acostumbraban ser interpretados como un elogio de Jesús ante la fe y la seguridad demostradas por Pedro. Jesús se entusiasma al verificar que Pedro entiende que él es el Mesías y no algún profeta resucitado. Es así como, hasta hoy, las iglesias ortodoxas interpretan el texto, conforme nos informa Meyendorff [3], quien explica las palabras de Jesús a Pedro como la afirmación de la fundamentación de la Iglesia cristiana en la confesión de fe mesiánica y, consecuentemente, como elogio a Pedro quien —a diferencia de los demás apóstoles— profesa que Jesús es el Mesías.

Esa profesión significa algo muy importante en la vida de Pedro, pues sabe bien que es arriesgado decir que Jesús es el Mesías. Una afirmación pública puede llevar a la muerte. El texto fue escrito con la mirada volcada hacia el lector del cual se supone que está en la situación de Pedro. Al narrar que Pedro interpreta su propia vida de manera nueva al decir que Jesús es el Mesías, el texto desafía al oyente / lector del Evangelio. Pedro, ahora, no es más pescador de peces. En adelante su vida solo tiene sentido dentro del apostolado. En rigor, la "confesión" de Pedro dice respecto al compromiso del oyente o lector del Evangelio. Se trata de un reconocimiento. Pedro experimentará más adelante lo que eso implica, ya que la persecución vendrá luego. El momento en la compañía del Mesías será corto, aunque repleto de oportunidades excepcionales. Pedro sabe que tiene que aprovechar al máximo el "momento

[1] Planeta, São Paulo (Brasil), 2007.

* e.hoornaert@yahoo.com.br

[2] Evdokimov, P., L´art de l'icône. *Théologie de la Beauté.* Desclée de Brouwer, 1970.

[3] Meyendorff, *The Primacy of Peter. Essays on Ecclesiology and the Early Church.* Crestwood (New York), St. Vladimi's Seminary Press, 1992.

actual de oportunidades"[4]. Cada momento de la vida que le queda sirve para hacer algo positivo en la familia y la sociedad. Pedro vive el tiempo mesiánico y, por tanto, puede ser considerado "cristiano" (término que equivale a "mesiánico"). He aquí como se lee Mt 16,17-19 en los primeros tiempos, y eso se comprueba por la comparación con otros textos de la primera literatura cristiana (principalmente Pablo) que se refieren a la vida en "tiempo mesiánico".

Pero esa primera lectura se altera radicalmente debido a las largas confusiones eclesiásticas que duran siglos y alcanzan su punto más crítico en el concilio de Calcedonia en 451. Aquí otro autor, Wojtowytsch[5], nos puede servir de guía. Él afirma que hasta el final del siglo III el papado no invoca Mt 16,17-19, porque no se considera la instancia directriz de la Iglesia. Los sínodos locales toman decisiones de forma libre y soberana, normalmente en la línea de la tradición apostólica. Eso no cambia en la primera mitad del siglo IV. Los padres reunidos en Arles (314), Nicea (325) y Sárdica (342) manifiestan respeto frente al obispo de Roma, sin embargo no ven en él ninguna instancia jurídica superior. Casos ya juzgados en Roma son tranquilamente reexaminados y aun alterados por los obispos reunidos en concilio. Se notifica al Papa por una cuestión de deferencia, nada más. Los papas Silvestre y Liberio (primera parte del siglo IV) no reivindican ninguna superioridad sobre el concilio.

Las cosas comienzan a cambiar en la segunda parte del siglo IV con Dámaso (366-384) y Siricio (384-399), quienes empiezan a usar términos como "cathedra Petri" e involucran a algunos clérigos en la custodia de los pretendidos sepulcros de San Pedro y San Pablo en Roma. Aparece la imagen del barco de la Iglesia con el Papa en el timón, mientras la imagen paulina del cuerpo místico pasa a mostrar al Papa como "cabeza" y a los obispos como "miembros" de la Iglesia. Al mismo tiempo, la cancillería papal toma prestados vocablos de la administración imperial como "Príncipe" y "Pontífice". Crece la animosidad entre los patriarcados rivales de Roma, Alejandría, Antioquía, Jerusalén y Constantinopla. Roma se distancia cada vez más de los patriarcados griegos, insistiendo en su propia supremacía, especialmente después de 331 (designación de Constantinopla como nueva capital del imperio).

Nuevos distanciamientos y nuevas provocaciones acontecen bajo Inocencio (401-417), quien interviene de modo sistemático en asuntos de las iglesias locales en la Galia y España, cada vez que una ocasión se presenta. El Papa exige informes de casos ocurridos en iglesias locales y se reserva la última decisión. Aunque en los casos que envuelven a las iglesias orientales, Inocencio es mucho más discreto. Así, en el caso de Juan Crisóstomo (Constantinopla), él propone convocar un concilio. Celestino I (422-432), por el contrario, decide resolver personalmente el caso de Nestorio, surgido en Alejandría, y designa al patriarca Cirilo de Alejandría como su representante en el concilio de Éfeso (431), bajo protestas de los obispos de África. Aun cuando se diga que Agustín es el autor de la frase "Roma locuta, causa finita", el teólogo siempre afirma que la autoridad romana no puede entrar en competencia con la Iglesia universal, representada por el concilio plenario de los obispos.

El primer Papa que por fin lee Mt 16,17-19 de manera exclusivista (y con eso "corta" a la Iglesia en dos pedazos) es León I (440-461). En su *Tomus ad Flavium*, de 449 (irónicamente "tomos", en griego, significa "pedazo cortado"), humilla al patriarca de Constantinopla. El Papa de Roma ya había actuado como jefe absoluto y controlado hasta en los mínimos detalles los concilios realizados en España, Italia del Norte y África del Norte, pero ahora se mete con la suprema autoridad del Oriente al entrar en la controversia monofisita. León I desprecia la intervención alejandrina y convoca el concilio de Calcedonia (451). En el transcurso del concilio, el Papa transmite órdenes por medio de sus legados a los padres reunidos, declara nulas las decisiones que no le agradan (como el canon 28 que resalta la importancia de la Sede de Constantinopla) y se convierte efectivamente en el "dueño de Calcedonia". La postura papal en Calcedonia impresiona y la correspondencia en torno al evento es cuidadosamente preservada. En ella por primera vez consta una fundamentación explícita del primado romano a partir de Mt 16,17-19.

Al final de esta larga exposición de orden historiográfico nada más tengo que decir que la interpretación institucional de Mt 16,17-19 no es la única ni la más antigua. Ella no es aceptada por todos los cristianos (hasta hoy, los ortodoxos no la aceptan) ni representa una lectura propiamente tradicional, pues solo gana fuerza muy tardíamente, con León I (440-461). Hoy, ante la urgencia de dialogar con la diversidad religiosa que se manifiesta con más claridad cada día que pasa, lo mejor es abandonar ese fundamento del primado romano.

El último capítulo del libro en examen aborda el tema de la autoafirmación de Jesús como "hijo de Dios". El "yo soy" (en griego "egô eimi") de Jesús es "absoluto", afirma el autor. Aquí él se apoya en el evangelio de Juan, donde se lee que Jesús declara: "Antes que Abraham existiese, yo soy" (Jn 8,58)[6]. En el episodio con el ciego de nacimiento, Juan sostiene que el muchacho nació ciego "para que la acción de Dios se manifestase a través de él" (9,3), o sea, la acción de Jesús se identifica con la acción de Dios. Y en el capítulo diez, Jesús proclama que solo él es dueño de los corderos. Los otros son ladrones y asaltantes. "Miren, yo digo que quien no entra por la puerta, sino que escala la cerca de los corderos es ladrón, es bandido". Tanta autoafirmación lleva al pueblo de Jerusalén a gritar: "Jesús está *blasfermando*". Todo llega a un paroxismo en el capítulo once, después de la resurrección de Lázaro (vv. 1-44). El Sanedrín se reúne a prisa (v. 45) y Caifás, Sumo Sacerdote del año, pronuncia el veredicto: es

[4] Pablo habla de "ho nun cairos" (el momento actual de oportunidades).

[5] Wojtowytsch, *Papsstum und Konzile von den Anfängen bis zu Leo I (440-461). Studien zur Enstehung der Überordnung des Papstes über Konzile*. Stuttgart, A Hiersemann Verlag, 1981. Vea *Revue d'Histoire Ecclésiastique* (1982), págs. 464-466.

[6] Lo mismo en 8,56: "Abraham se alegró al ver mi día".

mejor que Jesús muera. La historia desemboca en el drama de la pasión, muerte y resurrección de Jesús.

En el evangelio de Juan, el "yo soy" de Jesús significa que él no se compara con ninguna figura de la historia de Israel, ni siquiera con Abraham, el padre de Israel. En una sola ocasión (7,49) Jesús es comparado con otras personas. Por lo demás, él siempre aparece en el evangelio de Juan como quien sabe todo de antemano, no hace preguntas a nadie, a no ser para probar la fe de los otros, y se iguala a Dios.

¿Qué decir al respecto? Tocante a la afirmación de la divinidad de Jesús, el evangelio de Juan entra en claro contraste con los evangelios sinópticos. En el evangelio de Marcos, por ejemplo, Jesús declara de modo explícito no ser Dios: "¿Por qué ustedes me llaman bueno? Nadie es bueno sino Dios, solo Dios" (10,18). En los sinópticos se cuenta que Juan Bautista inicia a Jesús en el oficio de predicador popular y lo bautiza en el Jordán "para la remisión de los pecados". No obstante, en el evangelio de Juan se omite la narración del bautismo de Jesús y solo se relata que él aparece a orillas del río Jordán (1,29-33). Él no viene a bautizar "con agua, sino con Espíritu Santo". Y Juan Bautista declara: "él (Jesús) debe crecer, yo disminuir" (3,30). "Juan Bautista no hizo ninguna señal, pero todo lo que él dijo respecto de él (de Jesús) es verdadero" (10,41). Además, se extingue cualquier rastro de posible rivalidad entre el grupo de Jesús y el de Juan Bautista (el conflicto aparece discretamente en los sinópticos). De tanto insistir en la excepcionalidad de Jesús, el evangelio de Juan pierde mucho en términos de veracidad histórica.

Todo esto nos convence de que a Jesús y su movimiento apenas lo conocemos mediante textos. No tenemos un conocimiento directo. Ahora bien, los textos son a veces contradictorios. Así, ¿cómo conciliar la autoafirmación "absoluta" de Jesús en el evangelio de Juan con la declaración humilde de Mc 10,18 (únicamente Dios es bueno, yo no)? Existen otras contradicciones, incluso dentro de un mismo evangelio. En Mt 28,19 Jesús manda evangelizar a todos los pueblos, mientras en Mt 10,5-6 y 15,24 prohíbe evangelizar fuera de Israel. Hay tantas contradicciones en los evangelios, que la lectura "al pie de la letra" puede llevar a la decepción. En Mateo, María mora en Belén, en Lucas, ella mora en Nazaret. En Mateo, el Soplo viene en la hora del bautismo, en Lucas, antes de la concepción (en Pablo, después de la resurrección). En Juan 1,33, Juan Bautista no conoce a Jesús, en tanto en Lucas, sus respectivas madres, Isabel y María, son primas. En Mateo, el padre de José se llama Jacob, en Lucas, él se llama Heli. El nacimiento de Jesús, según Lucas y Mateo, acontece en Belén. Marcos y Juan no dicen nada al respecto, mientras los informantes antiguos no-evangélicos hablan de un nacimiento en Nazaret.

Queda claro que no es posible avanzar en la lectura de los evangelios sin tomar en cuenta los contextos en que fueron redactados, esto es, sin estar atento a la mediación literaria. Un poco por todas partes el viejo método de dividir los textos evangélicos en trozos separados está siendo abandonado. Solo la lectura íntegra de los evangelios da una idea de lo que cada autor quiere decir. Los evangelistas no son reporteros de hechos ocurridos con Jesús, sino simplemente proclamadores "kerigmáticos" que siguen un esquema predeterminado. Cada uno tiene su personalidad y trabaja sobre un material disponible, compone una trama dentro de una intencionalidad propia. Mateo no debe ser confundido con Lucas ni con Marcos. Juan mucho menos. Un autor escribe por sentirse motivado y querer entrar en diálogo con su público oyente o lector. Por consiguiente, mediante la lectura de un texto entero es que conseguimos captar lo que un determinado autor quiere decir.

Tomemos un ejemplo. La expresión "hijo de Dios" figura en el primer versículo del evangelio de Marcos y vuelve reiteradamente en el evangelio de Juan. ¿La expresión significará lo mismo en ambos casos? Para captar lo que tanto Marcos como Juan quieren decir, no basta analizar los versículos, es preciso leer los evangelios enteros y ahí se verá que, desde el comienzo, Marcos muestra que Jesús es bastante fuerte para enfrentar el poder de Satanás, quien lo ataca en el transcurso de todo el evangelio. Frente al poder de los hijos de las tinieblas se levanta el poder del hijo de Dios. Juan, por su parte, escribe que Jesús es hijo de Dios en un contexto bien diferente. Hay problemas con el fariseísmo que se reorganiza después de los traumas de los años setenta y los cristianos son mal vistos en las sinagogas. En ciertos casos, hasta son expulsados. El término "hijo de Dios" asume una connotación nítidamente apologética ante las amenazas provenientes de la ortodoxia judaica.

En suma, únicamente leyendo los textos enteros logramos saber lo que cada autor pretende decir. Mezclar trozos de diversos evangelistas con el fin de comprobar alguna tesis, sea ella teológica o eclesiástica, es tendencioso. Ahí aparece el viejo peligro de la "hineininterpretierung" (interpretación de fuera hacia dentro), de los anacronismos, de la ideologización y de las apologías de posiciones asumidas antes de iniciar la lectura.

El ensayo de Joseph Ratzinger no escapa a la "hineininterpretierung". Vale la pena compararlo con otros libros sobre Jesús, disponibles en las buenas librerías. Nada más menciono el libro *Los varios rostros de Jesús*, de la autoría de Geza Vermes, quien utiliza un método más convincente para aproximarse a la figura histórica de Jesús de Nazaret [7]. Vermes inicia su lectura por el evangelio de Juan, después pasa a los Hechos de los Apóstoles y de ahí a los evangelios canónicos para penetrar luego en Galilea y zambullirse en las tradiciones judaicas que envuelven la figura de Jesús. Por nuestra parte preferimos el método usado por Vermes, pues él sitúa siempre los textos en su debido contexto. Sin embargo, en último análisis, quien está delante del texto evangélico es usted, apreciado(a) lector(a). Usted es libre y decide cómo prefiere leer los evangelios. Nadie puede impedirle seguir el fundamentalismo del Papa. ■

Traducción: Guillermo Meléndez

[7] *Revista Eclesiástica Brasileña* (2007), págs. 232-234. Otros autores disponibles en librerías: Meier, Brown, Crossan, Charlesworth, Duquesne, Sobrino, Boff, Betto, Hick, Theissen, Cornell, Irarrázaval, Nolan, Haight, Spong, Saramago.

RIBLA

RIBLA Nº 20: Pablo de Tarso, militante de la fe
RIBLA Nº 21: Toda la creación gime...
RIBLA Nº 22: Cristianismos originarios (30-70 d. C.)
RIBLA Nº 23: Pentateuco
RIBLA Nº 24: Por una tierra sin lágrimas. Redimensionando nuestra utopía
RIBLA Nº 25: ¡Pero nosotras decimos!
RIBLA Nº 26: La palabra se hizo india
RIBLA Nº 27: El Evangelio de Mateo
RIBLA Nº 28: Hermenéutica y exégesis a propósito de la carta a Filemón
RIBLA Nº 29: Cristianismos originarios extrapalestinos (35-138 d. C.)
RIBLA Nº 30: Economía y vida plena
RIBLA Nº 31: La carta de Santiago
RIBLA Nº 32: Ciudadanos del Reino
RIBLA Nº 33: Jubileo
RIBLA Nº 34: Apocalipsis de Juan y la mística del milenio
RIBLA Nº 35/36: Los libros proféticos
RIBLA Nº 37: El género en lo cotidiano
RIBLA Nº 38: Religión y erotismo. Cuando la palabra se hace carne
RIBLA Nº 39: Sembrando esperanzas
RIBLA Nº 40: Lectura judía y relectura cristiana de la Biblia
RIBLA Nº 41: Las mujeres y la violencia sexista
RIBLA Nº 42-43: La canonización de los escritos apostólicos
RIBLA Nº 44: Evangelio de Lucas
RIBLA Nº 45: Los salmos
RIBLA Nº 46: María
RIBLA Nº 47: Jesús histórico
RIBLA Nº 48: Los pueblos confrontan el imperio
RIBLA Nº 49: Es tiempo de sanación
RIBLA Nº 50: Lecturas bíblicas latinoamericanas y caribeñas
RIBLA Nº 51: Economía: solidaridad y cuidado
RIBLA Nº 52: Escritos: Salmos, Job y Proverbios
RIBLA Nº 53: Interpretación bíblica en busca de sentido y compromiso
RIBLA Nº 54: Raíces afro-asiáticas en la Biblia
RIBLA Nº 55: Déuteropaulinas: ¿un cuerpo extraño en el cuerpo paulino?
RIBLA Nº 56: Re-imaginando las masculinidades
RIBLA Nº 57: Reproducción humana. Complejidad y desafíos
RIBLA Nº 58: Apócrifos del Segundo Testamento
RIBLA Nº 59: Vida en comunidad

Pedidos a:
Asociación Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 2253-0229 • 2253-9124
Fax (506) 2280-7561

COSTO DE LA SUSCRIPCIÓN (tres números al año, correo aéreo incluido)
AMÉRICA LATINA: US$ 24 • OTROS PAÍSES: US$ 36 • COSTA RICA: ¢ 9.000

DEPARTAMENTO ECUMENICO DE INVESTIGACIONES

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal: 390-2070 Sabanilla,
San José, Costa Rica.
Teléfonos: 2253-0229 / 2253-9124
Fax: (506) 2280-7561
asodei@racsa.co.cr

3428PD PA 368 Group
06-14-11 32180 XL

Impreso en Lara Segura & Asoc (506) 2256-1664

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01449 3532

FOR USE IN LIBRARY ONLY

PERIODICALS

FOR USE IN LIBRARY ONLY

FOR USE IN LIBRARY ONLY